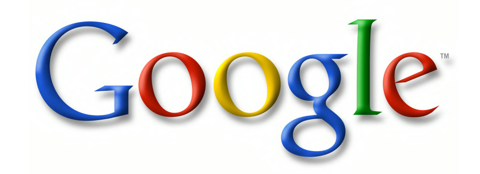
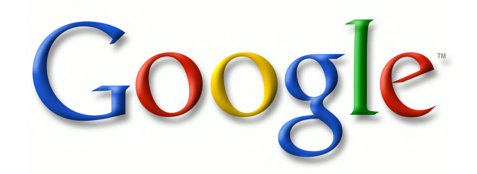
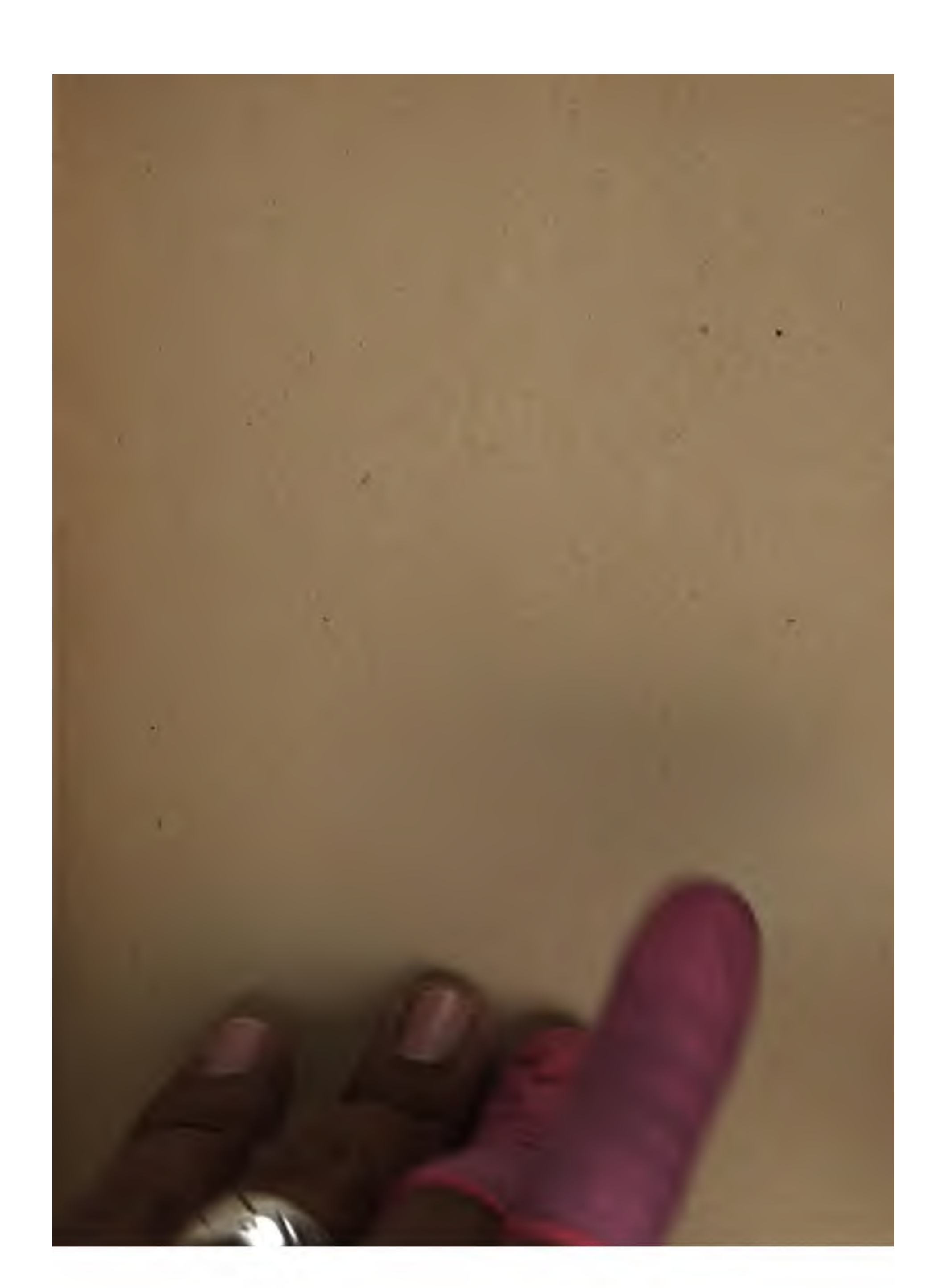
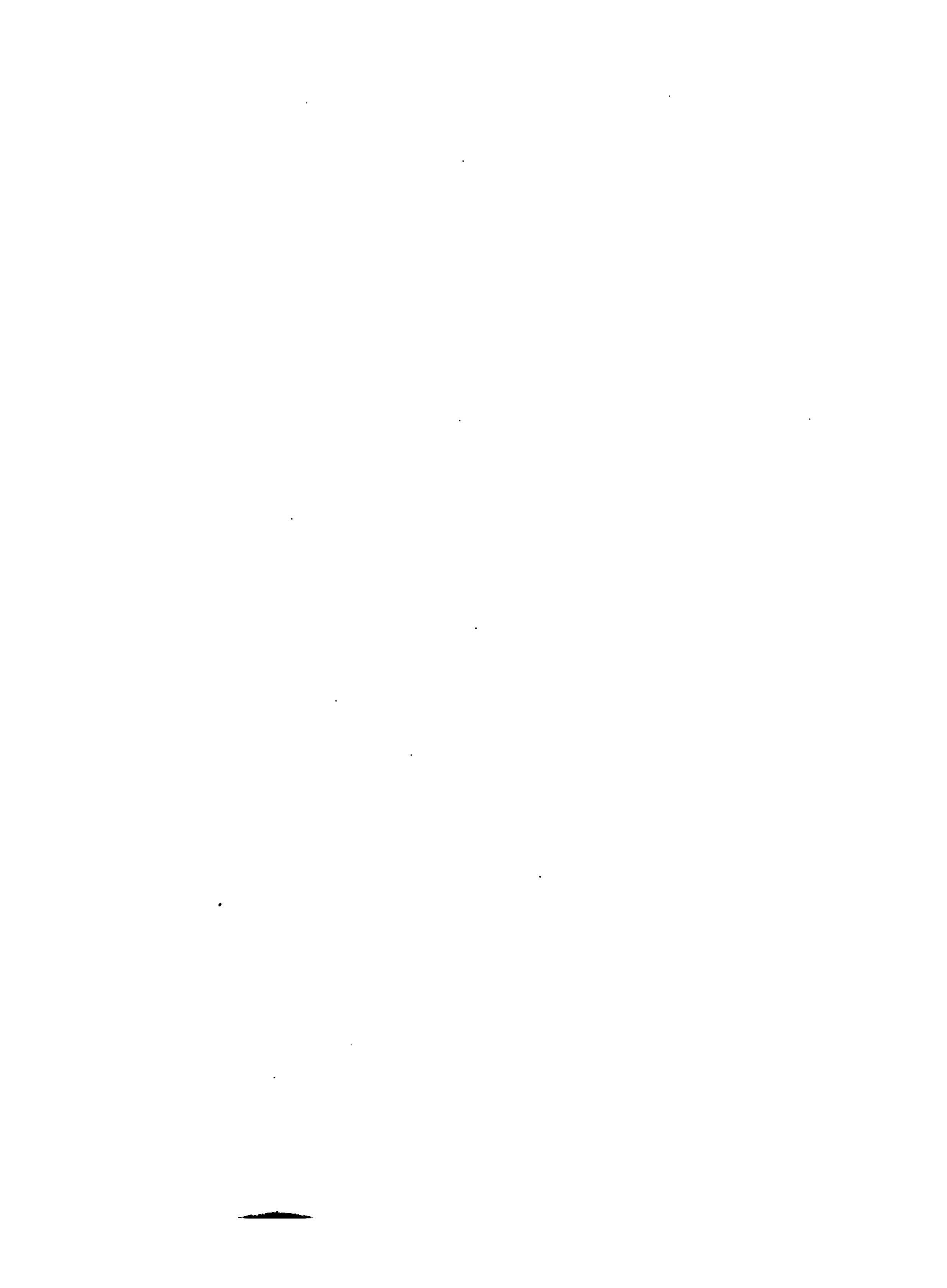










KANT'S
INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG

ALS

GRUNDBEGRIFF SEINES KRITICISMUS

DARGESTELLT UND GEMESSEN

AM

KRITISCHEN BEGRIFFE DER IDENTITÄT VON WISSEN UND SEIN

VON

Dr. GÜNTHER THIELE,
PRIVATDOCENT DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT HALLE,

HALLE a/S.
LIPPERT'SCHE BUCHHANDLUNG
(MAX NIEMEYER)
1876.



KANT'S

INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG

ALS

GRUNDBEGRIFF SEINES KRITICISMUS

DARGESTELLT UND GEMESSEN

AM

KRITISCHEN BEGRIFFE DER IDENTITÄT VON WISSEN UND SEIN

VON

Dr. GÜNTHER THIELE,

PRIVATDOCENT DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT HALLE.

HALLE a/S.

MAX NIEMEYER.

1876.



Vorwort.

Der Philosophie ist wesentlich der Begriff der Wahrheit und damit der Begriff der Uebereinstimmung zwischen Wissen und Sein. Absolut kann diese Uebereinstimmung nur sein, wenn Wissen und Sein identisch sind. Bei unserm Wissen ist das nicht der Fall. Unsere Wahrheit ist also nur relativ, ein dem Verhältnisse von Subjekt und Objekt Gemässsein. Deshalb ist die Philosophie nothwendig Kriticismus und der Massstab, an dem unser Erkenntnissvermögen zu messen ist, kann nur sein jenes absolute Erkenntnissvermögen, als Identität von Wissen und Sein. Auch Kant's Kriticismus hat einen solchen Massstab, die intellektuelle Anschauung oder den intuitiven Verstand.

Es ist zunächst die Aufgabe dieser Arbeit, festzustellen, wie weit diese Begriffe Kant's unserer Identität von Wissen und Sein sich annähern, und, da uns vor Allem an der Vertretung der Sache liegt und uns Kant um der Sache willen interessirt, dabei die Sätze zu vertheidigen, dass nur in einer Identität von Wissen und Sein absolute Wahrheit ist und dass unserm Erkennen eine solche Identität nicht zukommt. Es ist zweitens unsere Aufgabe, nachzuweisen, dass von diesen Sätzen die Hauptlehren des Kriticismus die unmittelbaren Consequenzen sind, und inwieweit der Umstand, dass Kant seine intellektuelle Anschauung nicht in voller, bewusster Schärfe als Identität von Wissen und Sein gefasst hat, von Nachtheil für seine Lehren geworden ist. Als solche nachtheilige Folgen stellen sich unter anderen dar, dass er beim Akte „Ich“ unklar und unsicher ist, dass er die innere Unfähigkeit der Kategorien

zum Erfassen absoluter Wahrheit nicht erkennt und deshalb ihren Gebrauch auf die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt einschränkt, dass er sich in der Lehre vom Ding an sich widerspricht und dass er, ohne jede Berechtigung, die Metaphysik des Uebersinnlichen als Wissenschaft verwirft; andererseits aber finden z. B. seine Unterscheidung von Receptivität und Spontaneität, seine Lehren von der ausschliesslichen Apriorität von Raum und Zeit, von der Nothwendigkeit des innern Sinnes und von dem über jeden Zweifel erhabenen Dasein des Ich ihre entscheidende Begründung — und zwar in bewusster Weise weit mehr in den Prolegomenen und in der zweiten Auflage der Kritik, als in der ersten — nur darin, dass er sich unserm Begriffe der Identität von Wissen und Sein überhaupt annähert.

G. Thiele.

Einleitung.

§ 1. *Receptivität und Spontaneität.*

Es giebt „zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss . . ., die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand." „Auf welche Art . . . sich auch immer eine Erkenntniss auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe(n) unmittelbar bezieht und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese aber findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens,*) nur dadurch möglich, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen heisst Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen." Während so die erste Grundquelle unserer Erkenntniss ist, „die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke)," ist „die zweite das Vermögen, durch jene Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)," ihn im Verhältniss auf diese Vorstellungen zu decken. Vom Verstande „entspringen Begriffe," er ist „das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, die Spontaneität des Erkenntnisses." [1])

---

*) Hartenstein's Separatausgabe der Kritik der reinen Vernunft vom Jahre 1853; dieser Zusatz entspricht durchaus der Kantischen Auffassung. Im Folgenden beziehen sich alle Seitenangaben, ohne weiteren Zusatz, auf diese Ausgabe. Dagegen beziehen sich die Citate mit vor den Seitenzahlen stehenden römischen Ziffern auf die Gesammtausgabe von Rosenkranz und Schubert.

[1]) S. 56, 2. Absatz; S. 59, 1; S. 86; S. 87, 2: sämmtlich 1. u. 2. Aufl.

Unser Erkenntnissvermögen mit Leibnitz für wesentlich intellektuell, oder mit Locke für wesentlich receptiv zu halten,[1]) kann wenigstens nicht die *unmittelbare* Auffassung sein, da es sich vielmehr in einem doppelten Charakter darstellt, als abhängig und als selbstthätig. Da die kritische Philosophie Ursprung und Grenze des Erkennens nachweisen will, kann ihr ferner eine blosse *Beschreibung* der Sinnlichkeit als des Vermögens unmittelbarer Einzelvorstellungen und des Verstandes als des Vermögens mittelbar gewonnener und mittelbar auf Gegenstände sich beziehender Begriffe nicht genügen. Sie muss zur *Erklärung* des Ursprungs der Erkenntniss untersuchen, in welcher Weise die verschiedenen zu ihrer Entstehung beitragenden Faktoren *thätig* sind, sie muss die *Kräfte und Vorgänge* nachweisen, durch welche das zu erklärende Object entstanden ist. Da dieses Object nun zunächst einen doppelten Inhalt darbietet, nämlich Einzelvorstellungen, in denen wesentlich die Unmittelbarkeit, und Begriffe, in denen wesentlich die Vermittlung ist, so müssen wir auch eine doppelte Art der Entstehung dieser Vorstellungen annehmen: in der ersten muss *wesentlich* sein ein passives, rein receptives Verhalten des Gemüths, das die sich darbietenden Vorstellungen in ihrer Unmittelbarkeit belässt, in der zweiten eine in den Inhalt der Vorstellungen eingreifende Thätigkeit. So fasst Kant die Sinnlichkeit als das passive, den Verstand als das aktive Verhalten der erkennenden Thätigkeit, die Sinnlichkeit als *Receptivität*, den Verstand als *Spontaneität*. Denn das ist der Kern in allen obigen Unterscheidungen: das *Gegebenwerden* des Gegenstandes und das *Afficirtwerden* des Gemüths ist gleichbedeutend mit der Receptivität und die *Unmittelbarkeit* der Anschauung schliesst die Receptivität ebenso ein, wie in der Mittelbarkeit des Begriffs die Thätigkeit des Verstandes enthalten ist.

§ 2. Einwürfe gegen diese Unterscheidung.

Hinsicht der Herbart'schen Einwürfe gegen die „Vermögen" des Gemüths überhaupt verweisen wir auf I. B. Meyer, Kant's

[1]) „Leibnitz intellektuirte die Erscheinungen, sowie Locke die Verstandesbegriffe ... insgesammt sensificirt" (S. 247 fin; cf. ferner S. 78, 3: beides 1. u. 2. Aufl.; I, S. 439 etc. u. 480).

Psychologie (S. 73 etc.): das daselbst Gesagte halten wir im Wesentlichen[1]) für richtig und für mehr als genügend. Kants Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand aber verwirft auch Meyer (S. 175—177). Zwar dass in unserm Erkenntnissvermögen ein aktives und ein passives Moment zu unterscheiden ist, leugnet auch er nicht; er tadelt nur, dass man kurzweg die Sinnlichkeit als Receptivität, den Verstand als Spontaneität fasse und sie so schroff gegen einander stelle, dass zur Ueberbrückung der dadurch entstehenden Kluft jenes dunkle Vermögen der productiven Einbildungskraft mit seiner „verborgenen Kunst" des Schematismus nothwendig werde.

Sehen wir uns zunächst Kants Definitionen etwas genauer an. Der Definition der Sinnlichkeit (S. 59) schickt er die Bemerkung voran, dass wir nur dadurch Anschauungen bekommen, dass uns der Gegenstand gegeben wird und dass dies, „*uns Menschen wenigstens*," nur dadurch möglich ist, dass er das Gemüth afficirt; es ist ihm also ein Erkenntnissvermögen denkbar, dem der Gegenstand ohne Afficirtwerden gegeben wird, ja, wie wir klar sehen werden, sogar ein solches, das seine Anschauungen selbstthätig, ohne Gegebenwerden eines Gegenstandes, hervorbringt. Dies ist fest zu halten. Daher ist unter der Fähigkeit, Vorstellungen *durch die Art des Afficirtwerdens* zu bekommen, keine solche zu verstehen, die durch das Afficirtwerden *allein*, ohne das Hinzukommen noch anderer Bedingungen, Vorstellungen lieferte,[2]) dieser Fähigkeit ist nicht eine solche entgegenzustellen, die etwa durch Afficirtwerden *und* Spontaneität Vorstellungen gewänne, sondern vielmehr eine solche, vermöge der ein Erkenntnissvermögen Vorstellungen von Gegenständen bekäme, *ohne* von ihnen afficirt zu werden; die Eigenthümlichkeit unsers Erkenntnissvermögens, dass der Zustand des erkennenden Subjekts durch die Gegenstände alterirt, afficirt werden muss, wenn eine neue Anschauung in unser Bewusst-

[1]) Am schwächsten dürfte der Versuch sein, die Trennbarkeit der Aeusserungen der drei Seelenvermögen nachzuweisen (S. 102 etc.).

[2]) Eine solche Fähigkeit wäre ganz undenkbar: ein Stein wird ebenfalls von den ihn umgebenden Gegenständen afficirt, sollte er dadurch aber Vorstellungen bekommen, so müssen offenbar noch andere Bedingungen gegeben sein; ohne das Hinzukommen dieser ist Afficirtwerden = Afficirtwerden und nicht = Vorstellungen haben.

sein treten soll, die Fähigkeit desselben, für die Gegenstände offen und zugänglich, durch sie *afficirbar und der Art bestimmbar zu sein, dass es dadurch zur Bildung von Anschauungen und zwar solchen Anschauungen getrieben wird, deren bestimmter Inhalt den bestimmten Einwirkungen der Gegenstände entsqricht,*[1] *heisst Receptivität oder Sinnlichkeit*, eine Fähigkeit, die nicht jedem Erkenntnissvermögen nothwendig zukommen muss. Ebenso ist der Ausdruck: die Sinnlichkeit „*allein* liefert uns Anschauungen" nicht so zu verstehen, dass durch die Fähigkeit der Receptivität allein schon die Anschauungen gegeben würden, dass das Afficirtwerden allein schon hinreiche, damit Anschauungen hervortreten, dass etwa ein Mitwirken der Spontaneität ganz entbehrlich sei,[2] sondern er bedeutet vielmehr: nur die Sinnlichkeit liefert uns Anschauungen, nicht etwa der Verstand (es wird fortgefahren mit „durch den *Verstand* aber etc."), nur dadurch, dass wir von dem Gegenständen afficirt und bestimmt werden können und nur dann, wenn dies wirklich geschieht, bekommen wir Anschauungen, während Wesen denkbar sind, die ohne Afficirtwerden, ja ohne Gegebenwerden des Gegenstandes Anschauungen bilden.[3] Wir können also, da die Fähigkeit, überhaupt Vorstellungen zu haben, schon zum Begriff des Erkenntnissvermögens gehört, die Sinnlichkeit schärfer definiren als *die Seite* des Erkenntnissvermögens, nach der es durch die Gegenstände afficirbar und bestimmbar ist. Diese Seite nennen wir kurz Receptivität; Sinnlichkeit ist also nur ein anderes Wort für Receptivität. Ebenso ist Verstand nur ein anderes Wort für Spontaneität. Beides ist direkt ausgesprochen („Wollen wir — *nennen* etc.") im Anfang (2. Abs.) der Einleitung zur transscend. Logik. Wie die Definition der

[1]) „Durch die *Art*, wie wir ... afficirt werden." Cf. ferner „bestimmen" in der Stelle 1, S. 446 unten in § 12 dieser Arbeit.

[2]) Das wäre, wie schon oben bemerkt ist, offenbarer Unsinn und widerspräche direkt der ganzen Kritik, nach der „die Receptivität ... nur mit Spontaneität verbunden Erkenntniss möglich machen" kann (S. 611, 1 : 1. Aufl.) Allerdings ist „die Seele ... aktiv in der Produktion der Raum- und Zeitanschauung des Sinnes, ... sogar in der Aufnahme des gegebenen sinnlichen Empfindungsstoffes:" aber das sind ja gerade Kantische Lehren (cf. unten die erste Anm. zum § 11).

[3]) Hieran wird am Schlusse unserer Definition nochmals erinnert durch das „mithin, bei uns."

Sinnlichkeit im Anfang der transsc. Aesthetik gegeben ist, so ist hier der Begriff des Verstandes eingehender auseinander gesetzt. Aus dieser Auseinandersetzung ist evident, dass sich Kant *gleich bei der Definition* des Verstandes der Zusammengehörigkeit von Begriff und Anschauung und ihrer gegenseitigen Abhängigkeit von einander klar bewusst ist; unter dem „Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen," ist also nicht ein Vermögen zu verstehen, das ohne jedes Gegebensein irgend eines Inhaltes die Vorstellung in jeder Hinsicht absolut spontan aus sich selbst setzte, nicht ein Vermögen, das *lediglich durch blosse* Selbstthätigkeit seine Begriffe gewänne, sondern ein solches, das *nur* durch Selbstthätigkeit, nicht etwa durch Intuiton,[1]) *nur dadurch,* dass es den schon vorhandenen Anschauungsstoff discursiv verarbeitet und zwar so, wie es sein *eignes* Wesen mit sich bringt (*„selbst"*), nicht etwa durch Angeborensein oder Offenbarung zu Begriffen kommt.[2]) Der Verstand ist also *die Seite* unseres Erkenntnissvermögens, nach der es Thätigkeit ist und in dieser Thätigkeit durch sich selbst, durch sein eignes Wesen bestimmt ist; diese Seite nennen wir kurz Spontaneität. Indem so Sinnlichkeit und Verstand nur andre Bezeichnungen für Receptivität und Spontaneität sind, erledigt sich Meyer's Einwurf „Sinn und Verstand stehen nicht neben einander, wie Receptivität und Spontaneität" von selbst.

Dass diese unsere Auffassung von Sinnlichkeit und Verstand Kants eigentliche Meinung ist wird noch klarer hervortreten, nachdem wir den Begriff seiner intellektuellen Anschauung und seines intuitiven Verstandes kennen gelernt, die volle Bedeutung des „uns Menschen wenigstens" erfasst haben. — Dass Sinnlichkeit und Verstand in Kants Sprachgebrauch aber *immer nur* die aktive und passive Seite des Erkenntnissvermögens bezeichneten, behaupten wir nicht. Nach obigen Definitionen von Sinnlichkeit und Verstand (Intellekt) muss man sagen „unser Anschauen ist sinnlich *und* intellectuell," Kant aber sagt „unsere Anschauung ist sinnlich, *nicht* intellectuell:" er hebt

[1]) „Der Verstand vermag nichts anzuschauen" wird hier ausdrücklich bemerkt.

[2]) Der menschliche Verstand ist discursiv, nicht intuitiv, heisst es sonst.

nur hervor, dass uns der Gegenstand *durch Afficirtwerden gegeben werden muss*, das Mitwirken des Intellektes aber lässt er unberücksichtigt; es erscheint so das *Vermögen der Anschauungen* nur als Sinnlichkeit und umgekehrt wird die Sinnlichkeit wohl auch kurzweg das Vermögen der Anschauungen genannt. Ebenso würden wir sagen „unsere Spontaneität ist discursiv *und* intüitiv,“ [1]) Kant aber sagt „unser Verstand ist discursiv, *nicht* intuitiv,“ zur Hervorhebung der aktiven Seite unsers Erkenntnissvermögens lässt er hier die zur Entstehung der Begriffe und Urtheile unentbehrliche passive Seite desselben unberücksichtigt, Verstand und *Vermögen der Begriffe und Urtheile* erscheinen als gleichbedeutende Ausdrücke. Diese Inconsequenz im Sprachgebrauche ist natürlich nicht zu billigen, aber durch den Umstand zu entschuldigen, dass bei der Entstehung der Anschauung die Initiative von der Receptivität, bei der des Begriffs von der Spontaneität ausgeht, dass in der That bei der Anschauung die Unmittelbarkeit der Receptivität, bei dem Begriff die Vermittlung der Spontaneität das Charakteristische, Wesentliche ist; überdiess wird durch jene Inconsequenz das Verständniss Kants nicht wesentlich erschwert.

Was nun den zweiten Einwurf Meyers betrifft, dass durch die schroffe Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand eine Kluft geschaffen werde, zu deren Ueberbrückung dann der Schematismus der Verstandsbegriffe habe erfunden werden müssen, so verweisen wir deshalb auf unsern folgenden Paragraphen. Hinsichtlich der Schroffheit der Gegenüberstellung machen wir darauf aufmerksam, dass wir hier erst *am Anfang der Untersuchung* stehen: die Untersuchung selbst wird zeigen, ob dieser schroffe Gegensatz der Wahrheit entspricht. Auch andere Wissenschaften trennen, was in Wirklichkeit nicht getrennt ist: es giebt weder Stoff ohne Kraft, noch Kraft ohne Stoff, und doch unterscheidet die Physik beide; entsprechendes gilt von der Psychologie und Theologie. Es ist die *Aufgabe* der Wissenschaft, die Einheit in den Unterschieden zu suchen, aber es ist der *Anfang* alles Erkennens, die Unterschiede scharf hinzustellen und festzuhalten. Man thut dem Kantischen System

[1]) Indem ihr die zu durchlaufenden Anschauungen gegeben werden müssen; cf. ferner der Schematismus.

ebenso Unrecht, wenn man seine Vermögen durchweg für einzelne, ganz bestimmt von einander geschiedene, gegen einander feststehende Kräfte der Seele ansieht, wie man ihm mit der Andichtung angeborner Vorstellungen Unrecht gethan hat. Die ganze Darstellung ist starr und ungelenk, mechanisch wird ein Baustück an das andere gereiht, das höchste Ideal, Architektonik des Ganzen, muss erreicht werden, ebenso wie sich jetzt Alles der Entwicklung unterwerfen soll; aber die Unterschiede sind doch in Wahrheit nicht absolut gegen einander: die mancherlei Vermögen des Gemüths sind zunächst nur Annahmen zur Abgrenzung verschiedener Bezirke gegen einander und wenn Kant sonst vor Verrückung und Verwischung der Grenzen verschiedener Gebiete warnt, so fordert er doch andererseits die wahre Einheit der Gemüthskräfte „soweit als möglich zu Stande zu bringen.“ [1]) Receptivität und Spontaneität im Besondern bedürfen, wie sich eben im weitern Fortgange der Kritik zeigt, als blos unterschiedene Seiten des Erkenntnissvermögens, eine der andern gegenseitig, um ein Erkenntniss zu Stande zu bringen: bei der Entstehung unserer Anschauungen sind die Kategorien thätig und die Kategorien hinwiederum sind „ohne Anschauungen leer.“ [2]) Ueberzeugt man sich endlich, dass in der produktiven Einbildungskraft mit ihrem Schematismus wirkliche erkenntnisstheoretische Vorgänge zur Darstellung kommen, so kann man den Gang der Untersuchung nur billigen: die Darstellung der Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft mit ihrem doppelten Charakter der Passivität und Aktivität kann nur dadurch in voller Schärfe zur Darstellung gelangen, dass vorher schon das Moment der Passivität und das Moment der Aktivität selbstständig herorgehoben worden ist.

[1]) S. 471, 1 : 1. u. 2. Aufl Ferner erinnert Cohen (Kants Theorie der Erfahrungen, S. 164) richtig daran, dass die Seelenvermögen „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen ... Wurzel entspringen.“ Cohen's psychischem Mechanismus, in den er die Seelenvermögen und selbst das Ich auflösen möchte, können wir aber nicht zustimmen. Weiteres darüber unten.

[2]) Cf. ferner Cohen S. 162, 2. Die dort citirte Stelle steht bei Hartenstein S. 374, 2.

§ 3. Transscendentale Deduktion und Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

Zur Erwerbung jeder einheitlichen Anschauung, in der das Mannigfaltige zu einem Ganzen zusammengefasst ist, zur Erlangung der Vorstellung eines Gegenstandes als der concreten Einheit mannigfaltiger Anschauungen, zur Bildung von Begriffen und Urtheilen, sowie auch umgekehrt zur Anwendung der Begriffe und Urtheile auf concrete Fälle ist ein Zusammenwirken von Receptivität und Spontaneität erforderlich.

Es „ist offenbar, dass wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich nothwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Theile der Linie, die vorhergehenden Theile der Zeit, oder die nach einander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können.“ [1]) Diese Reproduktion und schliessliche Zusammenfassung des Mannigfaltigen zur Einheit setzt aber wieder ein Doppeltes voraus: *„Ohne Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten,* würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre

---

[1]) S. 613, fin.: 1. Aufl. Entsprechend: „Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte alle Theile nach und nach zu erzeugen etc.“ (S. 167, 2: 1. u. 2. Aufl.). Im Anfang der Deduktion der zweiten Aufl. (§ 15) wird besonders hervorgehoben, dass *jede* Verknüpfung von Mannigfaltigem eine Verstandhandlung sei. In der That kann selbst das schon entwickelte Bewusstsein die klare Selbstbeobachtung machen, dass es bei Betrachtung eines ihm ganz neuen Gegenstandes, obwohl ihm die allgemeinen Vorstellungen der geometrischen Figuren, der Farben etc. bereits ganz geläufig sind, das Mannigfaltige des Gegenstandes doch noch mehrere Mal durchlaufen und zusammenfassen muss, bevor es eine Vorstellung desselben bekommt.

eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Aktus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewusstsein verschaffen kann"; und andererseits würde die synthetische Einheit des *Mannigfaltigen* der Anschauung unmöglich sein, wenn dieses nicht gleich von vornherein *in einer solchen gegenseitigen Zusammenstimmung,* nach einer solchen „Regel" hervorgebracht worden wäre, dass seine Zusammenfassung in die Einheit *einer* Anschauung, in die *Vorstellung eines Gegenstandes möglich wird.* Beides ist im letzten Grunde nur möglich durch die transscendentale Apperception. Nur indem das Ich allem Mannigfaltigen gegenüber stets numerisch eins ist und sich als solches fasst, ist die Recognition des reproducirten Mannigfaltigen und seine einheitliche Zusammenfassung möglich. Und das Mannigfaltige andererseits würde nicht a priori so bestimmt und auf Bedingungen eingeschränkt sein, dass es nothwendig in Beziehung auf seinen Gegenstand unter einander übereinstimmt, d. h. es würde nicht „diejenige Einheit haben ..., welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht", wenn es nicht erst durch die produktive Einbildungskraft in dieser Einheit (Affinität) gesetzt worden wäre, was schliesslich ebenfalls auf der transscendentalen Apperception beruht: „die Affinität aller Erscheinungen (nahe oder entfernte) ist eine nothwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet ist ..., weswegen wir ihr den Namen der produktiven Einbildungskraft geben"; diese Affinität „können wir aber nirgends anders, als in dem Grundsatze von der Einheit der Apperception, in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen so ins Gemüth kommen, oder apprehendirt werden, dass sie zur Einheit der Apperception zusammenstimmen"; „diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Funktion intellektuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Ver-

hältniss des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zu Stande kommen können." [1]) So schroff und ungeschickt diese letztre Stelle auch Sinnlichkeit und Verstand einander gegenüberstellt, so kann ihr Sinn doch nur der folgende sein: Unser Erkenntnissvermögen ist beim Sehen einzelner Anschauungen (wie ganzer Reihen von Anschauungen) durch zweierlei bedingt, erstens durch die *Art* der Qualität (ob Farbe, oder Ton etc.) und der räumlichen und zeitlichen Anordnung (ob Dreieck, oder Kreis etc.), in der sich das Mannigfaltige ihm *aufdrängt* (indem es „das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels" und nicht die eines Kreises), zweitens durch seine eigne erkenntnisstheoretische Natur; in der ersten Beziehung ist es receptiv, in der zweiten ist es, der Einheit der reinen Apperception unterworfen, mit untereinander zusammenstimmenden Denkfähigkeiten ausgerüstet (in abstracto wäre ein Erkenntnissvermögen denkbar, das zwar ein Mannigfaltiges setzen, dies aber nicht zur Einheit zusammenfassen könnte, weil die zum Setzen dieses Mannigfaltigen erforderlichen verschiedenen Fähigkeiten so disharmonisch wären, dass das Mannigfaltige das Gegentheil der Affinität besässe); dadurch, dass in unserm Erkenntnissvermögen (das in diesem speciellen Fall produktive Einbildungskraft genannt wird) neben seinem receptiven Verhalten die zweite Seite, die in der transc. Apperception gegründete Einheit seines Thuns, zur Geltung kommt, ist es auch intellektuell; abstrahirt man von seinem receptiven Verhalten und fasst nur jene einheitlichen Denkfähigkeiten ins Auge, so hat man die Kategorien („Begriffe, welche dem Verstande angehören"), die ja bei Kant im Grunde gar nichts an-

---

[1]) S. 614, 3; S. 615, 3; S. 626 u. 627; zu diesen Stellen der 1. Aufl. werde aus der 2. Aufl. verglichen S. 141, 4 u. S. 142 fin. Ferner 161, 3: 1. u. 2. Aufl. Die auffallende Stelle der ersten Aufl. S. 624, 1 („Einbildungskraft *vor* der Apperception") wird unten in § 13 besprochen werden: hier wird das Verhältniss von produktiver Einbildungskraft und transcend. Apperception schärfer und bestimmter gefasst werden, als es hier in der Einleitung zu geschehen braucht.

deres als *Funktionen* sind.[1]) Die Bedeutung der produktiven Einbildungskraft besteht also darin, dass das auf bestimmte, von Aussen gegebene Veranlassung gesetzte Mannigfaltige doch eben vom anschauenden, erkennenden Subjekt gesetzt wird, dass es also nothwendig gesetzt wird nach den subjektiven, in der Einheit des Selbstbewusstseins zusammenstimmenden Denknormen, dass es nothwendig bei seinem Gesetztwerden den subjectiven Denkfähigkeiten, den Kategorien, unterworfen ist. Indem die produktive Einbildungskraft so das passive, wie das active Moment gleich nothwendig enthält, kann Kant mit Recht sagen: „Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transcendentalen Funktion der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen.“[2]).

Der mit der productiven Einbildungskraft charakterisirte Vorgang ist also so wenig eine neue Erfindung Kants, dass er vielmehr der elementarste, aus der doppelten Natur unseres Erkenntnissvermögens (Passivität und Aktivität) am unmittelbarsten sich ergebende ist. Während andere mit ihm begonnen und in ihm dann jenen doppelten Charakter nachgewiesen haben würden, schlägt Kant nur den umgekehrten Weg ein. Ebensowenig ist der Schematismus eine psychologisch unhaltbare Erfindung, nur ersonnen, um den ursprünglichen Irrthum in der schroffen Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand wieder gut zu machen.

Jedem, der sein Denken beobachtet, wird es zunächst klar sein, dass der abstrakteste Denkprocess stets von nebenhergehenden anschaulichen Vorstellungen begleitet wird: denken

---

[1]) Dass also in der Stelle S. 627, 3 „eine Unklarheit zurückgeblieben“ sei, können wir Cohen (S. 139) nicht zugeben: dass „Begriffe, welche dem Verstande angehören, nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zu Stande kommen können,“ ist genau dasselbe, wie wenn Ulrici (Grundprincip der Philosophie I, S. 313) sagt, „dass die a priori oder *an sich* (potentiâ) ... vorhandenen allgemeinen Begriffe ... nur *mit* der concreten sinnlichen Anschauung ... zusammen“ entstehen können (nur darf man hier nicht etwa an „angeborne Begriffe“ denken).

[2]) S. 628, in. Dass die Einheit der produktiven Einbildungskraft unmittelbar bei der Wahrnehmung schon sich geltend macht, ist klar ausgesprochen in folgenden Worten der 1. Aufl.: „Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vor-

wir den Begriff Ursache, so schwebt uns das *unbestimmte* Bild einer zeitlichen Aufeinanderfolge vor; denken wir den Begriff Wechselwirkung, so stellen wir uns unmittelbar in unserer Anschauung irgend zwei von einander verschiedene, aber zugleich seiende Etwas vor. Das Vorgestellte selbst ist *durchaus unbestimmt* (zwei auf einander folgende oder zwei zugleich bestehende Punkte), *oder vielmehr es bleibt bei dem blossen Setzen* desselben. Wem dieses nebenhergehende anschauliche Spiel nicht als psychologisches Factum bekannt ist, dem fehlt einfach der „innere Sinn." Deutlicher noch kann man diesen Vorgang beobachten bei bestimmteren Begriffen: denke ich mir den *Begriff* eines Dreiecks, eines Baumes, oder eines Hauses, so schwebt mir stets solch ein *unbestimmtes* Bild eines Dreiecks, oder eines Baumes, oder Hauses vor; in nur ganz *unbestimmten Umrissen* wird es gezeichnet, oder richtiger gesagt, *es bleibt bei dem blossen Zeichnen,* es kommt kein eigentliches Bild zu Stande (denn das ist immer ein bestimmtes), sondern es geht neben dem Denken in Begriffen stets dieses anschauliche Vorstellen her als blosses Thun. Kants Schemata sind gar nichts anderes: „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe." „In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zu Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, dass dieser für alle, recht- oder schiefwinklichte etc. gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anders wo als in Gedanken existiren, und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrnng oder Bild desselben jemals den empirischen

---

her muss sie also die Eindrücke in ihre Thätigkeit aufnehmen, d. i. *apprehendiren*" (S. 625, 1 fin.); „die objektive Einheit alles (empirischen) Bewusstseins in einem Bewusstsein der (ursprünglichen Apperception) ist also die nothwendige Bedingung sogar aller möglichen *Wahrnehmung*, und die Affinität aller Erscheinungen ... ist eine nothwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft" (S. 627, 1).

Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe." [1]) Abgesehen davon, dass Kant unser „unbestimmtes Bild" oder vielmehr sein Setzen mit dem besondern Worte Schema bezeichnet, um es von dem bestimmten Bilde, (dem bestimmten Dreiecke, das unter den allgemeinen Begriff des Dreiecks zu subsumiren ist, was eben nur mit Hülfe des Schema's möglich ist) zu unterscheiden, ist das Abweichende bei Kant nur, dass es sich bei ihm nicht um eine psychologische Beobachtung, sondern um die Lösung eines erkenntnisstheoretischen Problems handelt: Damit Anschauungen unter Begriffe subsumirt, Begriffen ihre Anschauungen gegeben werden können, *muss* es ein Vermittelndes zwischen beiden geben und als dies Vermittelnde ergreift er in voller Uebereinstimmung mit dem Ergebniss psychologischer Selbstbeobachtung das Schema, ein neues Wort, aber eine alte bekannte Sache; er fasst das Schema richtig nur als ein „Verfahren," oder, da das Schema für die Anschauung eine *Anweisung* dazu ist, „einem Begriff sein Bild zu verschaffen," als eine „*Regel* der Synthesis der Einbildungskraft," als eine „Regel der Bestimmung unserer *Anschauung*, gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe;" da es ihm nur auf die Schemata der Kategorien ankommt, muss er sich auf die allgemeinsten Bestimmungen dieses Verfahrens, die Zeitbestimmungen der Zeitreihe, des Zeitinhaltes, der Zeitordnung und des Zeitinbegriffs beschränken. Dass diese Schemata endlich als Regeln der Synthesis der *Einbildungskraft* gefasst werden müssen, ist selbstverständlich: denn sie ist es ja, die das anschauliche (sinnliche) Mannigfaltige nach subjektiven einheitlichen Denknormen setzt, nur sie kann auch unsere „Anschauung, gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe" bestimmen, diesem „Begriffe sein Bild .. verschaffen;" in der sinnlichen Wahrnehmung die unmittelbare Anschauung in Uebereinstimmung mit den einheitlichen Denknormen zu setzen *und* einem allgemeinen Begriffe das ihm entsprechende (aber nicht mit ihm ganz übereinstimmende) anschauliche (sinnliche) Bild zu geben, die unter einen allgemeinen Begriff gehörige concrete Anschauung

---

[1]) S. 152, 2 u. 3 : 1. u. 2. Aufl.

zu finden, ist im Grunde dieselbe Funktion der Seele, dasselbe Sich-gegenseitig-Durchdringen von Receptivität und Spontaneität: nur wird dort der Anstoss gegeben von den afficirten Sinnen, hier vom Denken des Begriffs und dem davon unzertrennlichen Schema, hier wie dort aber ist in dem bestimmten Bild, in der concreten sinnlichen Anschauung ein receptives Moment, ein durch den blossen Begriff und die blosse Aktivität der Seele noch nicht Bestimmtes, ein Etwas, das sich uns vielmehr als ein *Gegebnes* aufdrängt, das aber hier sich den Rahmen des Begriffs, den allgemeinen Umrissen des Schema's einordnen muss, wenn wir anders ein Bild des Begriffs haben wollen, dort nur in Uebereinstimmung mit unserer erkenntnisstheoretischen Bestimmtheit ins Bewusstein treten kann.

Sinnlichkeit und Verstand sind keine gesonderten, neben einander in absolutem Unterschiede bestehenden Kräfte der Seele; ebensowenig ist die produktive Einbildungskraft eine dritte derartige, von Sinnlichkeit und Verstand absolut verschiedene und gegen sie feste Kraft: die *beiden* Seiten des Erkenntnissvermögens, Receptivität und Spontaneität, erweisen sich in den der produktiven Einbildungskraft zugeschriebenen Vorgängen als das Wesentliche. Ob Kant sagt „Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele“ (S. 627, 4), oder ob er gleich anfangs die Receptivität *und* Spontaneität als die beiden Grundquellen der Erkenntniss hinstellt, ist *im Wesentlichen* gar kein Unterschied: im Ersten sagt er, dass es ein Grundvermögen der menschlichen Seele sei, durch das Zusammenwirken von Receptivität *und* Spontaneität Erkenntniss hervorzubringen und im Zweiten, dass es eine Grundeigenthümlichkeit des menschlichen Gemüths sei, alle Erkenntniss aus Receptivität *und* Spontaneität entspringen zu lassen. Der einzige Unterschied ist das Zusammenwirken beider, was natürlich gleich anfangs zu erwarten war, das aber jetzt erst als etwas Nothwendiges nachgewiesen ist; dass er die Eigenthümlichkeit unsers Erkenntnissvermögens, durch dieses Zusammenwirken ein Erkenntniss zu Stande zu bringen, nun aber selbst wieder ein Grundvermögen nennt, hat gar nichts zu bedeuten: je mehr er, was nun einmal seine Mode ist, von Grundvermögen spricht, um so weniger Gewicht legt man natürlich, eingedenk der Stelle S. 471, 1, dieser Bezeichnung bei.

Wir können also in unserm Falle unter Grundvermögen nichts anderes verstehen, als die ursprüngliche Eigenthümlichkeit, Beschaffenheit der Seele, durch aktives und passives Verhalten zugleich ein Erkenntniss herstellen zu können.

„Es liegt im menschlichen Geiste, in der Entwicklung des menschlichen Denkens, dass die a priori oder *an sich* (potentiâ) in ihm vorhandenen allgemeinen Begriffe erst von ihm entwickelt, (actu) gebildet werden müssen, womit sie erst zum Bewusstsein hommen, und dies geschieht nur *mit* der concreten sinnlichen Anschauung oder mit der Erfahrung *zusammen*. Und umgekehrt kann es die Sinnlichkeit zu keinem Wissen oder Erkennen, zu keiner einzigen Wahrnehmung (Anschauung mit Bewusstsein) bringen als nur mit den Denken *zusammen*, d. h. nur sofern *zugleich* mit den sinnlichen Anschauungen die reinen allgemeinen Verstandsbegriffe (wenn auch zunächst noch unbewusst) sich bilden." Diese Sätze Ulrici's (Grundprincip d. Philos. I, S. 313) streiten so wenig gegen Kants Lehre, dass sie vielmehr zur Erläuterung von seiner produktiven Einbildungskraft dienen können. Wenn deshalb Ulrici fortfährt: „Kants Hauptfehler besteht daher darin, dass er beide Seiten des Geistes anfänglich (principiell) auseinanderreist ... darum hat es nach ihm den Anschein, als ... gingen Verstand und Sinnlichkeit jedes seinen eignen Weg, und träten gleichsam nur willkürlich zusammen, wenn es zu einer wahren, vollen Erkenntniss kommen solle. In Wahrheit aber wirken beide immer und überall zusammen," so müssen wir dagegen Folgendes bemerken: Grade wegen der Starrheit des Kantischen Systems, grade weil es keine Entwicklung kennt, müssen die Bezeichnungen oder Sätze Kants in dem Sinne, den sie am Schlusse des Systems haben, auch gleich anfangs verstanden werden; zeigt es sich, dass nach Kant selbst nur durch das Zusammenwirken von Receptivität und Spontaneität Erkenntniss möglich ist,[1]) so kann die anfängliche Unterscheidung und Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Verstand nur ralativ gemeint gewesen sein. Denn dass nicht etwa bloss zur Bildung von Erfahrungsurtheilen (im Unterschiede von den Wahrnehmungsurtheilen) die Kategorien

---

[1]) „Die Receptivität kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen" (S. 611, 1).

zu finden, ist im Grunde dieselbe Funk[illegible]
Sich-gegenseitig-Durchdringen von [illegible] schon zur
taneität: nur wird dort der Anstoss [illegible] eine Linie
Sinnen, hier vom Denken des Begri[illegible] ausser aus den
trennlichen Schema, hier wie dort [illegible] dies ganz klar aus
Bild, in der concreten sinnlichen [illegible] der transcen-
Moment, ein durch den blossen [illegible] (conjunctio) eines
der Seele noch nicht Bestimmt[illegible] durch *Sinne* in uns
mehr als ein *Gegebnes* aufdrängt [illegible] der Spontaneität der
des Begriffs, den allgemeinen [illegible] Verbindung, ... es mag
muss, wenn wir anders [illegible] *der Anschauung,* oder man-
dort nur in Uebereinstimmung [illegible]standshandlung.“ 1)
tischen Bestimmtheit ins [illegible]

Sinnlichkeit und V[illegible] *Receptivität und Spontaneität.*
einander in absolutem [illegible] Verlauf der Untersuchung, dass
Seele; ebensowenig ist [illegible] schroffen Gegensätze von Receptivität
dritte derartige, von [illegible]keit und Verstand, Anschauung und
schiedene und gegen[illegible] Unterschiede zu betrachten sind. Die
Erkenntnissvermögen [illegible] Vorstellung als Ganzes ist zwar immer
sich in den der [illegible]ung, *oder* Begriff, aber das Entstehen
Vorgängen als d[illegible] Anschauung als einer Einheit des Mannig-
also eine reine [illegible] die Kategorien, die Entstehung und Anwen-
menschlichen Seel[illegible] die Anschauung nicht möglich; zum Auf-
Receptivität [illegible]
Erkenntniss [illegible]
im Ersten [illegible]
Seele sei, dur[illegible]
taneität Erk[illegible]
eine Grund[illegible]
Erkenntn[illegible]
lassen. D[illegible]
was un[illegible]
erst al[illegible]
Eigent[illegible]
Zusam[illegible]
aber [illegible]
zu [illegible]
G[illegible]
W[illegible]

1) [illegible] dass vergleiche man noch Hölder (Darstellung der [illegible]ntnisstheorie), der im Ganzen richtig nachweist, „dass [illegible]hauungswelt nach den Normen der Kategorien von der [illegible] construirt (gesetzmässig gestaltet) worden sei“ (S. 73). [illegible]nbildungskraft aber ein unbewusster Verstand sei (S. 34), [illegible]bildungskraft weder ganz noch theilweise zur Sinnlichkeit [illegible]nne (S. 46), sondern nur zum Verstande zu rechnen sei etc. [illegible]ass wir schliesslich in der Einbildungskraft jene von Kant [illegible] gemeinsame Wurzel haben (S. 4), können wir nicht zugeben: [illegible]serer Darstellung im Text erinnern wir nur noch daran, dass [illegible]thesis der Einbildungskraft ... jederzeit *sinnlich*“ ist (1. Aufl.; [illegible] § 24: „Da nun alle unsre Anschauung sinnlich ist etc.“), dass was das Mannigfaltige der *sinnlichen* Anschauung verknüpft, Ein[illegible]gskraft“ ist, „*die vom Verstande der Einheit ihrer intellektuellen [illegible]esis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension abhängt*“ (S. 142, fin. Von Hölder selbst citirt S. 74), dass zu einer [illegible]einsamen *Wurzel* von Sinnlichkeit und Verstand doch mehr als ein [illegible]usammenwirken von Receptivität und Spontaneität verlangt werden würde.

bau einer wahren Erkenntniss sind Anschauungen und Begriffe gleich unentbehrlich, Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen leer; die Unterschiede der Receptivität und Spontaneität bleiben zwar, als in der Natur des menschlichen Denkens begründet, aber nur als verschiedene Seiten desselben Erkenntnissvermögens, „die Receptivität kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntniss möglich machen“ und umgekehrt.

Vollständiger freilich würde der ursprüngliche Gegensatz aufgelöst werden, wenn Receptivität und Spontaneität, Anschauung und Begriff nicht nur als in untrennbarer Einheit verbunden, als einander gegenseitig bedingend, sondern etwa so aufgefasst würden, *entweder* dass die Spontaneität in Wahrheit doch auch nur Receptivität sei und dass selbst der Begriff durch *rein* receptives Verhalten, ohne spontane Thätigkeit entstehe und dieselbe unmittelbare Beziehung habe, wie die Anschauung, *oder* dass die Receptivität in Wahrheit doch auch Spontanietät sei und dass selbst die Anschauung *nur* durch spontane Thätigkeit entstehe, ohne receptires Verhalten und dass ihre Beziehung ebenso vermittelt sei, wie die des Begriffs. Die letztere Auffassung würde dem Fichte'schen Standpunkte entsprechen, die erstere wurde ebensowohl materialistisch (die Begriffe sind Naturprodukte physikalisch-chemischer Vorgänge des Gehirns), als idealistisch (die Begriffe sind angeboren, oder durch Offenbarung eingegeben; sie entsprechen unmittelbar den objektiv existirenden Ideen) weiter ausgesponnen werden können.

Derartige Auffassungen sind Kant nicht unbekannt; unter dem Namen der intellektuellen Anschauung, oder des intuitiven Verstandes erinnert er öfter an sie. Dass er sie verwerfen muss, ist schon aus dem Vorhergehenden klar. Da wir glauben, dass Kants Verwahrung gegen eine derartige Verschmelzung und Identificirung von Receptivität und Spontaneität, Anschauung und Begriff von fundamentaler Bedeutung für das Verständniss seines ganzen Systems ist, wollen wir im Folgenden diesen Punkt etwas eingehender betrachten. Im ersten Abschnitt werden wir festzustellen suchen, was Kant unter der intellektuellen Anschauung und dem intuitiven Verstande versteht, indem wir zugleich seine Zurückweisung derartiger Vermögen rechtfertigen; im zweiten Abschnitt werden wir nachzu-

weisen suchen, wie sich zu dieser Zurückweisung die Hauptlehren des Kantischen Kriticismus verhalten.

I. Abschnitt.

Unsere Anschauung ist nicht intellektuell, unser Verstand nicht intuitiv.

I. Kapitel.

Erste Stufe: Der Inhalt einer intellektuellen Anschauung wird ohne Receptivität, der eines intuitiven Verstandes ohne Spontanität **gegeben.**

§ 5. Die intellectuelle Anschauung.

Schon in der Abhandlung de mundi sensibilis atque intelligibilis etc. wird der menschlichen Anschauung die intellektuelle entgegengestellt. Um etwas unmittelbar, oder als Einzelnes wahrzunehmen, müssen wir von dem Gegenstande afficirt werden [1]). Da nicht-sinnliche Wesen unsere Sinne auch nicht afficiren können, so können wir von ihnen auch keine Anschauung haben, es feht uns also der intuitus intellectualium, d. h. wir haben keine intellectuelle Anschauung [2]); hätten wir aber eine solche, so hätten wir eine unmittelbare und Einzelvorstellung eines Gegenstandes, ohne dass dieser unsere Sinne gereizt hätte. Der Begriff einer intellektuellen Anschauung ist also: intuitus intellectualium, unmittelbare Einzelvorstellung eines Gegenstandes ohne Afficirtwerden, ohne Receptivität. Eine klare, anschauliche Vorstellung freilich können wir uns von einer solchen Anschauung nicht bilden, eben weil wir nur eine sinn-

---

[1]) § 10 (... immediate, sive ut singulare a mente cerni ... passivus ... afficere).

[2]) § 10 „*Intellectualium non datur (homini) intuitus*". „Principium formale nostri intuitus ... non est medium ad *intuitum intellectualem*". Nicht nur in § 25 u. § 27 (cf. Erdmann, Versuch einer wissensch. Darstellung d. Gesch. d. n. Philos. III, 1, S. 36), sondern schon hier in § 10 ist bereits vor der Ueberschreitung der Grenzen gewarnt.

liche Anschauung haben; trotzdem hat sich dieser Begriff Kant mit Nothwendigkeit aufgedrängt (grade im kritischen Geschäft) und das Anschauen Gottes kann er sich nicht anders denken, als dass dieser eine reine intellektuelle Anschauung habe.[1])

Dieser Begriff der intellektuellen Anschauung begegnet uns auch noch in seiner ganzen späteren Philosophie. An ihn haben wir zu denken, wenn es in der Kritik der reinen Vernunft gleich Anfangs heisst: „Die Anschauung findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum *uns Menschen wenigstens*, nur dadurch möglich, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficire ... Alles Denken ... muss sich ... zuletzt auf Anschauungen, mithin *bei uns* auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.“ „Unsere Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden“; wir „können .., unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung theilhaftig werden“ [2]). Dieser Begriff liegt auch zu Grunde der „Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena“: „Wenn ich aber Dinge annehme, die blos Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwohl, als solche, einer Anschaung, obgleich nicht der sinnlichen (als *coram intuitu intellectuali*) *gegeben* werden können, so würden dergleichen Dinge Noumena (*intelligibilia*) heissen“.[3]) Der Gebrauch der Kategorien ferner ist nur deshalb auf die Erfahrung eingeschränkt, weil uns auf andere Weise, ohne Receptivität, durch intellektuelle Anschauung kein Gegenstand gegeben werden kann.[4]) — Daher kommt es denn auch, dass

---

[1]) § 25: „Quoniam autem alium intuitum, praeter eum, qui fit secundum formam spatii ac temporis, nullo mentis conatu *ne fingendo quidem* assequi possumus, accidit: ut *omnem omnino intuitum*, qui hisce legibus adstrictus non est, pro impossibili habeamus (intuitum purum intellectualem et legibus *sensuum exemtum, qualis est divinus*, quem Plato vocat ideam, praetereuntes)“. § 10: Divinus autem intuitus ... est ... perfecte intellectualis“ (diese letztere Stelle enthält aber schon eine viel tiefere Auffassung der intellectuellen Anschauung, weshalb sie in ihrer vollen Bedeutung erst weiter unten betrachtet werden kann.)

[2]) S. 59; S. 87; S. 98: alles 1. u. 2. Aufl.

[3]) S. 232, 4: 1. Aufl., cf. S. 235, 3 u. 236, 1: 2. Aufl.

[4]) Oft genug: besonders in dem Abschnitte über Phänomena und

eines Menschen Handlungsweise so vollständig als in den Naturmechanismus der Nothwendigkeit eingeschlossen erscheint, „dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart ... so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder ... uns bekannt würde, im gleichen alle ... äussere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss, ausrechnen könnte“, obwohl der Mensch dennoch frei ist. „Wenn wir nämlich einer *intellektuellen Anschauung* desselben Subjekts fähig wären, so würden wir ... inne werden, dass diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst abhängt.“ [1]) — Diesem Gegensatz, zwischen dem empirischen Charakter eines Menschen und seinem nur einer intellektuellen Anschauung wahrnehmbaren intelligibeln, entspricht in gewisser Hinsicht in der Kritik der Urtheilskraft die mechanische und die teleologische Naturbetrachtung: „Da es aber doch wenigstens möglich ist, ... etwas als Ding an sich selbst ... als Substrat zu denken, diesem aber eine correspondirende *intellektuelle Anschauung* ... unterzulegen; so würde ein, ob zwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, ... in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne nothwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besondern Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig betrachten müssen, in ihr als Gegenstände der Vernunft ... zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten

---

Noumena und in der transsc. Dialektik auch in der transsc. Deduction der Kategorien z. B. S. 133: 2. Aufl. In den Worten „mithin das *Intelligibele* eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde“ (S. 253, 1: Amphibolie der Reflexionsbegriffe) erscheint direct wieder der intuitus intellectualium.“ Aus den Prologomenen gehört hierher § 34; aus der Schrift gegen Eberhard I, S. 438. 480.

[1]) Kritik der prakt. Vern. 4. Aufl. S. 177 (Krit. Beleuchtung der Analytik d. r. pr. V., 12. Abs.). Hierher auch Anm. zu § 7 (S. 56). Dass bei dieser intellektuellen Anschauung des intelligiblen Charakters eines Menschen nur an den intuitus intellectualium zu denken ist, leuchtet von selbst ein.

würden."[1]) — Wird demnach auch intellektuelle Anschauung beim Menschen in jeder Hinsicht geleugnet, so kann man doch gegen grundlose materialistische Schlüsse aus der „Erhebung" sowohl, als „Zerrüttung unserer Geisteskräfte", oder gegen solche, die die Fortdauer nach dem Tode betreffen, die transscendentalen Hypothesen „aufbieten" („welche, obzwar nur bleierne Waffen, dennoch immer so viel vermögen, als die, deren sich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag"), „unser Körper sei nichts, als die Fundamentalerscheinung, worauf ... sich in dem jetzigen Zustande ... das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sei das *Ende dieses sinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntnisskraft und der Anfang des intellektuellen.* Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine restringirende Bedingung desselben, mithin ... als Hinderniss des reinen und spirituellen Lebens anzusehen"; und zur Vertheidigung der Fortdauer nach dem Tode, „dass alles Leben eigentlich nur *intelligibel* sei ... dass dieses Leben nichts, als eine blosse Erscheinung sei", welche „unserer jetzigen Erkenntnissart vorschwebt ...; dass, wenn wir die *Sachen* und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt *geistiger Naturen* sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod aufhören werde".[2]) Hier wird zwar nicht gesagt, dass die intellektuelle Erkenntnisskraft der ersten Hypothese ein intuitus *intellectualium* sei, *dem die intelligibeln Objekte* (die „geistigen Naturen") ohne Receptivität *gegeben* würden, doch ist diese Auffassung wegen der unmittelbar darauf folgenden zweiten Hypothese (cf. „unserer *jetzigen* Erkenntnissact" und „in dem jetzigen Zustande — des intellektuellen") die natürlichste. — Während aber die Hypothese eines dem Menschen in seinem jenseitigen Zustande zukommenden intuitus intellectualium ausdrücklich eine blosse Ausflucht, eine „bleierne

---

[1]) Kritik der Urtheilskraft 3. Aufl. S. 352 (§ 77, 9. Abs.); cf. ferner § 76, letzter Absatz. Die Anschauung des „*übersinnlichen* Realgrundes" würde natürlich ebenfalls ein intuitus intellectualium sein. cf. Anm. 3) auf S. 28.

[2]) S. 555 u. 556: 1. u. 2. Aufl.

Waffe" ist, wird dem *Unendlichen* auch in diesen spätern Schriften ohne Bedenken eine intellektuelle Anschauung der Gegenstände beigelegt; freilich können wir uns davon keine klare Vorstellung machen und es kann das durchaus nicht als ein theoretisches Erkenntniss betrachtet werden.[1])

Bei dem Gebrauch dieses Begriffs der intellektuellen Anschauung als einer solchen, der der einzelne Gegenstand unmittelbar, aber ohne Receptivität gegeben wird, zeigt sich eine gewisse Inconsequenz oder wenigstens Unsicherheit hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den Kategorien. *Da nur deshalb* die Kategorien zur Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände ohne Werth sind, weil uns die Anschauung fehlt, durch die diese Gegenstände gegeben werden könnten, so würden sie doch, scheint es, dann ihre volle Geltung für übersinnliche Gegenstände erlangen müssen, wenn wir eine solche intellektuelle Anschauung besässen; oder, mit andern Worten, in einem Erkenntnissvermögen mit intellektueller Anschauung müssten doch die Kategorien als vollgültig angetroffen werden können; da die *Kategorien ihre Geltung für solche Gegenstände haben, die Objekt unserer räumlich-zeitlichen Anschauung sind* und da sie zur Erkenntniss dieser Gegenstände *unentbehrlich* sind, sollten sie da, wenn uns eine intellektuelle *Anschauung* beschieden wäre, nicht zur Erkenntniss dieser intelligibeln Gegenstände *ebenfalls unentbehrlich* sein, um so mehr, als sie jetzt schon das einzige Mittel sind, uns von diesen übersinnlichen Dingen einigermassen einen Begriff, wenn auch keine Erkenntniss zu verschaffen? In der That drückt sich Kant bisweilen in dieser

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft S. 221 (Dialektik, II. Hauptst., IV. Unst. der Seele); S. 247 (VII. Wie eine Erweit. d. r. V., in prakt. Abs. etc.); Krit. d. r. V. S. 217: 1. u. 2. Aufl. In der ersten Stelle wird dem Unendlichen eine „intellektuelle Anschauung des Daseins vernünftiger Wesen" beigelegt; wenn nun auch diese vernünftigen Wesen erst *durch* den Unendlichen *gegeben* sind, so treten sie ihm in diesem Ausdrucke doch als selbständige Gegenstände gegenüber, die er anschaut und deshalb können wir in dieser intellectuellen Anschauung keine höhere Stufe als den intuitus intelletualium finden. In der zweiten und dritten Stelle ist vom intuitiven Verstande die Rede; dies ist aber, wie sich bald zeigen wird, in Kants Sprachgebrauche kein wesentlicher Unterschied. cf. ferner S. 257 etc. u. S. 550, 2: 1. u. 2. Aufl.

Weise aus;[1]) ja er sagt direkt: „Es ist wohl zu merken, dass diese Kategorien ... keine bestimmte Art der Anschauung ... wie Raum und Zeit, welche sinnlich ist, voraussetzen, sondern nur Denkformen sind für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, welcher Art diese auch sei, *wenn es auch eine übersinnliche Anschauung wäre*, von der wir uns specifisch keinen Begriff machen können ..., so dass die Kategorie für sich von den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit nicht abhängig, sondern auch andre für uns gar nicht denkbare Formen zur Unterlage haben mag, wenn diese nur das Subjective betreffen, was a priori vor aller Erkenntniss vorhergeht, und synthetische Urtheile a priori möglich macht (I, S. 503, Fortschritt der Metaphys. etc.).

Andrerseits wieder erklärt Kant mit voller Bestimmtheit[2]):

---

[1]) Z. B. Proleg. § 34, Ende: die Noumena, die wir ohne Kategorien gar nicht einmal denken könnten, sind doch noch „Vorstellungen einer Aufgabe ..., deren Gegenstand an sich wohl möglich“ ist und zu deren Auflösung nur noch die entsprechende Anschauung (nämlich der intuitus intellectualium, der „intelligibeln Welt“ der Noumena) hinzukommen müsste. Da über diesen Punkt hier nichts weiter folgt (Krit. d. r. V. S. 257, 2 wird fortgefahren: „*Ja* wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Funktionen zu denken in Anschauung derselben von gar keiner Bedeutung sein), so wird dadurch eine Welt mit voller Gültigkeit der Kategorien durch intellektuelle Anschauung hingestellt. Ebenso ist es nach den Worten: „Wende ich aber diese Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt (im transscendentalen Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellektuellen Anschauung sei, so zeigen sich sofort Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen) etc.“ (S. 253, 1 : 1. u. 2. Aufl.) *an sich* doch nicht unmöglich, die Kategorien auf Gegenstände der intellektuellen Anschauung anzuwenden. Vor allem gehören folgende zwei Stellen hierher: „Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müssten wir eine andere Anschauung als die sinnliche zu Grunde legen ... da nun eine solche, *nämlich die intellectuelle Anschauung* etc.“ (S. 236, 1 : 2. Aufl.) und „wir haben ... nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne“ (S. 237, 2 : 1. u. 2. Aufl.). Ferner cf. S. 238, 1 u. S. 239, 2 : 1. u. 2. Aufl.

[2]) S. 257, 2 etc.; I, S. 438 (gegen Eberhard). Ferner S. 133, 1 (2. Aufl.): „Die reinen Verstandesbegriffe ... erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, ... sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht,

„wenn man auch eine andre Art der Anschauung, als diese unsre sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsre Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein"; bei einer intellektuellen Anschauung würden wir „der Kategorien nicht allein, nicht mehr bedürfen", sondern sie würden „auch bei einer solchen Beschaffenheit des Verstandes schlechterdings keinen Gebrauch haben". Diese Auffassung ist allein verträglich mit Kants Vorstellung über das Verhältniss unserer intellektuellen Anschauung zum Ding an sich.

Wenn nämlich die intellektuelle Anschauung ihren Gegenstand ohne Afficirtwerden wahrnimmt, wenn also zwischen dem erkennenden Subject und dem Gegenstande das Medium der Sinnlichkeit nicht steht, so darf man wohl erwarten, dass der Gegenstand nach seinem Ansichsein wahrgenommen werde. Diese Ansicht wird in der That oft genug von Kant ausgesprochen.[1]) Giebt aber die intellektuelle Anschauung schon das Ding an sich, so sind natürlich die Kategorien vollständig überflüssig. Denn diese sind nur Denkfunktionen, was soll aber das Denken, wenn wir das Ding an sich unmittelbar anschauen, wenn wir so das Wahre selbst unmittelbar erkennen? Denn das Denken, diese nur discursive Verstandesthätigkeit, ist der intellektuellen Anschauung gegenüber gar kein Vorzug. Das Erkenntniss des Absoluten kann Kant nur als Anschauung fassen, nicht als „Denken, welches jederzeit Schranken beweiset".[2]) Und da nach Obigem die intellektuelle Anschauung als unmittelbare, übersinnliche Anschauung der Gegenstände auch dem Absoluten beigelegt wird, so sind umgekehrt von

---

wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist;" ebenso S. 134, 2; „Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich — doch sinnlich sei." Entsprechend heisst es (Krit. d. Urtheilskr. Anm. zu § 76) vom anschauenden Verstande: „Begriffe ... und sinnliche Anschauungen ... würden beide wegfallen."

[1]) Belege dafür sind in mehreren der Citate dieses Paragraphen enthalten.

[2]) S. 84. 2 : 2. Aufl.; ferner I, S. 9 (Principiorum primorum cognitionis metaphysicae etc.): „hinc videre est: Deum non egere ratiocinatione, quippe, cum omnia obtutui ipsius liquidissime pateant, quae conveniant vel non conveniant idem actus repraesentationis intellectui sistit etc.;" S. 29; S. 40 etc. (Schema intellectus divini); S. 497, Ende; S. 624 („*nur* ein discursives").

dieser intellektuellen Anschauung das Denken, also auch die Kategorien auszuschliessen.

Freilich bleiben damit viele Stellen, besonders die oben aus den Fortschritten der Metaphysik citirte, nach der die Kategorien Denkformen für einen Gegenstand der Anschauung überhaupt sein sollen, „wenn es auch eine übersinnliche Anschauung wäre", im Widerspruch. Derselbe kann sich erst lösen, wenn wir einen höhern Begriff der intellektuellen Anschauung kennen gelernt haben. (cf. § 10).

§ 6. *Der intuitive Verstand.*

Einem Erkenntnissvermögen, dessen *Anschauungsinhalt* (Anschauungen von Gegenständen) *ohne Receptivität* gegeben wird, könnte man gegenüberstellen ein solches, dessen *Verstandesinhalt* (Begriffe und Urtheile) *ohne Spontaneität* gegeben wird. Ein solches Erkenntnissvermögen wäre sehr bequem, da es die Denkarbeit erspart, und in der That hat es Liebhaber gefunden. In der Schrift „von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" wendet sich Kant gegen „eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und geniessen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen". Die Vertreter dieser Richtung, die „geniemässig durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres" philosophiren, die durch mystische Erleuchtung, Ahnung, Gefühl „„die fühlbaren Geheimnisse"" der Philosophie entdecken, kommen aber schlecht weg: „Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht blos für sich schwärmt, sondern zugleich Clubbist ist, und indem er zu seinen Adepten . . . spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm thut." Zwar gestehen sie, „„„Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröthe zeichnen; die Sonne muss geahnt werden.""" „Aber Niemand kann doch eine Sonne *ahnen*, wenn er nicht selbst schon eine gesehen hat"; auf einen solchen Himmelskörper aber *rathen* als Hypothese zur Erklärung von Erscheinungen, ist sehr wohl möglich, auch ohne dass man je eine Sonne gesehen hat: den Reflex des Uebersinnlichen in der moralisch erleuchteten Vernunft zu sehen, ist thunlich, aber „durch Gefühle (Ahnungen),

d. i. blos das Subjektive, was gar keinen Begriff von dem Gegenstande giebt", werden wir nur getäuscht (I, S. 622—633).

Da diese Philosophie selbst gesteht, nicht den übersinnlichen Gegenstand selbst zu erfassen, sondern nur einen Widerschein desselben in unserm Gemüthe zu haben, da sie nur ihre Vorstellungen und Urtheile über den Gegenstand unmittelbar (durch Gefühl etc.) erhalten will, so würde ein derartiges Erkenntnissvermögen ganz passend als intuitiver Verstand bezeichnet werden können: ein Verstand, der seine *Vorstellungen und Urtheile* über einen Gegenstand unmittelbar, durch Intuition bekäme. Unter den im vorigen Paragraphen besprochenen Begriff der intellektuellen Anschauung, die ihren *Gegenstand selbst* als Einzelnes und Concretes unmittelbar (ohne Receptivität) vor sich hat, die das Ding an sich erkennt und gar keines Denkens (keiner Kategorien) bedarf, könnte ein solches Erkenntnissvermögen nicht gebracht werden. Trotzdem ist gleich auf der ersten Seite jener Abhandlung, mit Beziehung auf ihren folgenden Inhalt, von einer intellektuellen Anschauung die Rede und auch sonst wird das Erkenntnissvermögen dieser „Neuplatoniker" Anschauung genannt.[1]) Letzteres ist nun zwar zusässig, indem man hier statt Gefühl (Ahnung) auch wohl Anschauung sagen kann; da nun der Gegenstand, auf den diese Gefühle oder Anschauungen schliesslich bezogen werden, ein übersinnlicher (intelligibeler) ist, so könnte sich so allerdings auch leicht das Wort intellektuelle Anschauung einstellen. Man dürfte aber doch diese Art der intellektuellen Anschauung (richtiger intuitiver Verstand) nicht mit der des vorigen Paragraphen verwechseln; wenn deshalb Kant auf jener ersten Seite sagt „der discursive Verstand muss ... viele Arbeit ... verwenden, statt dessen eine intellektuelle Anschauung den Gegenstand unmittelbar, und auf einmal fassen, und darstellen würde," so ist dies durchaus die intellektuelle Anschauung des vorigen Paragraphen,

---

[1]) I, S. 623; S. 628 etc. Die Bezeichnung intuitiver Verstand hab' ich hier nirgends gefunden; aber die Worte „welches als ein Vermögen der Anschauung unmittelbar durch den Verstand wahrgenommen werden könnte" (S. 621) sind wohl hierher zu beziehen, die verdorben zu sein scheinen aus „welches unmittelbar durch den *Verstand als ein Vermögen der Anschauung* wahrgenommen werden könnte."

hat aber nichts mit der Anschauung unseres „philosophus per inspirationem“ zu thun, sodass schliesslich die Stelle selbst nicht inconsequent ist, sondern nur, dass sie hier steht: hier bleibt der Gegenstand selbst unbekannt, nur durch ein subjektives, auf ihn bezogenes Gefühl wird er „geahnt“, dort wird der Gegenstand unmittelbar, ohne jede Receptivität angeschaut, nach seinem Ansichsein.

Umgekehrt bezeichnet Kant die intellektuelle Anschauung des § 5 oft genug als intuitiven Verstand.[2]) Am natürlichsten ist dies da, wo unserm Verstande zur Gültigkeit seiner Kategorien von übersinnlichen Wesen nur die Anschauung fehlt. Eine wichtige Rolle spielt der intuitive Verstand in der Kritik der Urtheilskraft (§ 76 u. 77). Insofern er hier dazu dient, dem menschlichen Verstande mit seiner unumgänglich nothwendigen Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit entgegengesetzt zu werden (§ 76), ist er nichts anderes als die intellektuelle Anschauung des § 5: „für einen Verstand, bei dem dieser Unterschied“, nämlich des Denkens und der Anschauung, der Möglichkeit und Wirklichkeit, „nicht einträte, würde es heissen: alle Objekte, die ich erkenne, *sind* (existiren)“; hier treten die *Objekte*, als vom Verstande unabhängig (als ihm gegeben), ihm gegenüber; wie bei jener intellektuellen Anschauung, würden „Begriffe ... und sinnliche Anschauungen ... beide wegfallen“. Tiefer aber ist der Begriff des intuitiven Verstandes in § 77; wir werden im zweiten Kapitel darauf zurückkommen; doch kommt daneben auch ein solcher, wie in § 76 vor: Damit die Nothwendigkeit für unsern Verstand, gewisse Naturprodukte als Zwecke fassen zu müssen, nicht in die Behauptung verwandelt werde, „dass es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem Bestimmungsgrunde hat, gebe,“ müssen wir „die Idee von einem andern möglichen Verstande, als dem menschlichen, zum Grunde“ legen, der „auch im *Mechanismus* der Natur“, ohne den Begriff des Zwecks, „den Grund der Möglichkeit solcher Produkte der

---

[2]) Cf. oben S. 23, Anmerkung 1). Ferner: Proleg. § 57 (III, S. 130); Krit. d. r. V. S. 233, 3 (das X „nach der jetzigen Einrichtung unsers Verstandes“ unbekannt. 1. Aufl. Zu dem „jetzigen“ cf. S. 556: „jetzigen Erkennissart“); S. 237, 2 : 1. u. 2. Aufl.

Natur antreffen könne,"[1]) „der, weil er nicht wie der unsrige discursiv, sondern intuitiv ist, vom *Synthetisch-Allgemeinen* (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht, d. i. vom Ganzen zu den Theilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die *Zufälligkeit* der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen".[2]) Dies ist immer noch die intellektuelle Anschauung[3]) des § 5. Handelt es sich freilich nicht darum (wie bisher), unsere Nebeneinanderstellung der mechanischen und teleologischen Naturbetrachtung zu rechtfertigen, sondern uns eine klare Vorstellung von der Causalität durch Zwecke zu bilden, davon, wie „die Möglichkeit der Theile

---

[1]) 3. Abs. des § 77. Im 5. Absatz lassen uns die Worte „ein Vermögen einer *völligen Spontaneität der Anschauung*" einen höheren Flug errwarten, doch lenken die gleich folgenden „intuitiven Verstand (*negativ, nämlich bloss als nicht discursiven*) denken" wieder in den alten Gedanken von einem Verstande zurück, dem Gegenstände als ein Gegebenes gegenüber stehen, der aber nur nicht nöthig hat, in unserer Weise (cf. 8. Abs.) vom Allgemeinen zum Besondern zu gehen. Hierher ferner der 7. Absatz („und zwar vor allem ihm beigelegten Zweck").

[2]) Erste Hälfte des 8. Absatzes; in der zweiten aber kommt eine tiefere Auffassung.

[3]) Die erste Hälfte des 9. Absatzes entspricht dem 3. Absatze: wollte man die mechanische Erzeugung eines organisirten Körpers für unmöglich halten (d. h. wollte man eine Causalität nach Zwecken als wirklich, 3. Abs., verlangen), so würde das „soviel sagen, als es sei eine solche *Einheit* in der Verknüpfung des Mannigfaltigen" ohne den Zweckbegriff „für *jeden Verstand* unmöglich . . . sich vorzustellen;" wollte man nun die sinnlichen Gegenstände für Dinge an sich halten, so wäre ihre Einheit lediglich die *formale* Einheit des Raums, es fehlte der *Realgrund der Einheit der Naturbildungen*, wir müssten „einen solchen ausserhalb der Natur, in einem nach Zwecken thätigen Wesen suchen und müssten die mechanische Erklärung aufgeben (da dann jeder Verstand die Natur ebenso ansehen würde, wie wir, also auch jeder einen *Real*grund für „eine solche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen" in der Natur selbst vermissen würde); sind aber diese Gegenstände nur Erscheinungen, so bleibt die Möglichkeit, dass eine „intellektuelle Anschauung" die Dinge an sich selbst als solch ein Synthetisch-Allgemeines auffasst, dass sie in ihnen selbst diesen (übersinnlichen, als in Dingen an sich) Realgrund hat, sodass wir dann die mechanische Erklärung neben der teleologischen Betrachtung zulassen müssen. Diesem intuitiven Verstande (intellektuelle Anschauung) stehen also die Dinge noch als Gegebenes gegenüber.

(ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) ... vom Ganzen" abhängen kann, so kann dies nur so geschehen, „dass die *Vorstellung* eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte," dass wir einen „intellectus archetypus" voraussetzen (§ 77, 8. Abs., 2. Theil). Hiervon aber können wir erst später sprechen.

Endlich heben wir noch hervor, dass Kant die beiden Bezeichnungen intellektuelle Anschauung und intuitiver Verstand so wenig unterscheidet, dass er ohne Weiteres z. B. dem intuitiven Verstande eine intellektuelle Anschauung, oder auch umgekehrt, beilegt.[1])

§ 7. *Einwürfe.*

„Eine *ästhetische Idee* kann keine Erkenntniss werden, weil sie eine *Anschauung* (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann." *Genie* ist „das Vermögen ästhetischer Ideen. ... Da das Schöne nicht nach Begriffen beurtheilt werden muss, sondern nach der zweckmässigen Stimmung der Einbildungskraft zur Uebereinstimmung mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt; so kann ... nur *das übersinnliche Substrat aller seiner Vermögen* (welches kein Verstandesbegriff erreicht), folglich das, in Beziehung auf welches alle unsre Erkenntnissvermögen zusammenstimmend zu machen, der letzte durch *das Intelligible unserer Natur* gegebene Zweck ist, jener ästthetischen aber unbedingten Zweckmässigkeit in der schönen Kunst ... zum subjectiven Richtmasse dienen" (Kr. d. Urth. § 57, Anm. I; ferner § 49, 3. Abs.) Wird nicht mit diesen ästhetischen Ideen „der Hauptgegensatz, welchen Kant an die Spitze seines Systems stellt, der zwischen der Sinnlichkeit als dem Vermögen der Receptivität und dem Verstande, welcher durch Spontaneität Begriffe bildet, ... eigentlich als nicht mehr geltend betrachtet"[2])? Wirkt ja doch im Genie direkt „das übersinnliche Substrat aller ... Vermögen"! Ist das

---

[1]) S. 238, 1 (1. u. 2. Aufl.) u. I, S. 602; S. 621; Kr. d. Urtheilskr. § 15, letzer Absatz.

[2]) Erdmann, Versuch einer wissensch. Darstell. etc. III, 1, S. 199.

nicht die im Anfang der Kritik der reinen Vernunft vermuthete gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand?

Sofern die Wirkung des Kunstwerks darin besteht, unsere Gemüthskräfte in harmonische Thätigkeit zu versetzen, insofern muss es allerdings als das Produkt des diesen Kräften zu Grunde liegenden intelligibeln Substrats gefasst werden und nur das Produkt eines Genies wird den höchstmöglichen Grad der Uebereinstimmung zwischen den Gemüthskräften hervorrufen können. Aber nicht eine Uebereinstimmung von anschauender und begrifflicher Thätigkeit, wie nach Obigem das *Kunstwerk*, sondern eine Uebereinstimmung zwischen allem Erkenntnissinhalte einerseits und dem zu erkennenden Objekt andererseits erstrebt die *Wissenschaft*. Dies Objekt steht nicht in unserer Gewalt, nur wenn wir uns passiv, receptiv gegen dasselbe verhalten (soweit das nach der Natur unseres Erkenntnissvermögens möglich ist), können wir es möglichst treu erfassen. Wenn es auch einigen Bevorzugten gestattet ist, im Schaffen des Kunstwerks den innersten Kern der menschlichen Natur zu freier, unmittelbarer Wirksamkeit hervortreten zu lassen, so zeigt sich doch die Abhängigkeit vom Objektiven selbst bei diesen, selbst bei ihrem künstlerischen Produciren: im Kunstwerk ist die ästhetische Idee durch sinnlichen Stoff zur Darstellung gelangt und so bleibt selbst etwas in ihm, „was das Genie als Missgestalt ... hat zulassen müssen, weil es sich, ohne die Idee zu schwächen, nicht wohl wegschaffen liess“ (Kr. d. Urth. § 49, letzter Abs.) und die ästhetische Idee selbst ist vielfach durch den Entwicklungsgang des Künstlers und sein ganzes Naturell bedingt. Es bleibt also die Abhängigkeit des denkenden, wie des künstlerisch schaffenden Subjekts vom Objekt, damit aber auch die zweite Seite des Erkenntnissvermögens, die Receptivität.[1]) Dass Kant freilich über den Gegensatz von Receptivität und Spontaneität hinausgegangen ist,

---

[1]) Wollte man jenes im Genie thätige „übersinnliche Substrat aller ... Vermögen“ auch zum Quell der Wissenschaft machen, wie es geschehen ist, so würde die Wissenschaft allerdings ein harmonisches Ganze, wie aus einem Guss, werden können (was Kants Philosophie allerdings nicht ist), damit zwar ein vollendetes Kunstwerk, aber kein wissenschaftliches System mehr sein, von innerer Harmonie und Consequenz, aber ohne objektive Wahrheit.

geben wir zu: das ist er aber schon, als er jene Worte schrieb „die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen ... Wurzel entspringen", ja der Gedanke, diese Kritik der reinen Vernunft zu schreiben, konnte nicht eher auftauchen, als er über diesen Gegensatz hinaus war.[1]) In der transscendentalen Aesthetik, Logik und Dialektik ist gleich wesentlich der Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung, oder eines *absoluten Wissens*, das das Ding an sich erfasst, und eines *relativen Wissens*, das nur das *Verhältniss* des zu erkennenden Objekts zum erkennenden Subjekt, das nur Erscheinungen zu erkennen vermag, das damit eine doppelte Seite an sich hat, der Zugänglichkeit und Empfänglichkeit für das Objekt (Receptivität) und des Bestimmtseins durch seine eigne Natur (Spontaneität). Hätte Kant diesem unsern menschlichen Wissen mit seinem doppelten Charakter und damit seiner Relativität nicht ein absolutes Wissen entgegensetzen können, so hätte er ja den kritischen Begriff der Schranken und Grenzen unseres menschlichen Wissens nicht einmal denken könnnen, da er dem Wissen der Erscheinungen nicht das Wissen des Dings an sich gegenüberzustellen vermocht hätte. Dass ihm ein solches absolutes Wissen stets vorschwebt und grade dann vorschwebt, wenn es sich um die Grenzbestimmung des unsrigen handelt, ist klar zu sehen: das Ding an sich, die intellektuelle Anschauung, der intuitive Verstand, diese Attribute eines absoluten Wissens werden nur deshalb so oft erwähnt, weil nur mit Hülfe dieser Begriffe unser menschliches Wissen als endlich und beschränkt gefasst werden kann.[2]) So gewiss also Kant in der ganzen Kritik der reinen Vernunft schon die Idee eines absoluten

[1]) Dies ist deutlich zu ersehen an dem intellectus archetypi im Briefe an M. Herz vom 21. Febr. 1772.

[2]) „Indessen können wir die bloss intelligible Ursache der Erscheinungen das transscendentale Objekt nennen, *blos damit wir etwas haben*, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt" (S. 374, 2 : 1. u. 2. Aufl.); „der Begriff eines Noumeni, blos problematisch genommen, bleibt ... *als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich*" (III, S. 211) und so öfter. Hierzu stimmt natürlich, was wir oben aus § 77 der Krit. d. Urth. über die Nothwendigkeit des Begriffs einer intellektuellen Anschauung, oder eines intuitiven Verstandes ange führt haben (cf. besonders 3. u. 9. Abs.). S. 465 (1. u. 2. Aufl.).

Wissens (intellektuelle Anschauung etc.) stets vorschwebt, so gewiss ist andererseits, dass er dem Träumen und Dichten in der Wissenschaft so absold war, dass er den *kritischen* Standpunkt (*Unterscheidung* des absoluten und relativen Wissens, des Dings an sich und der Erscheinung) niemals verlassen hat, noch hätte verlassen können; damit, dass er den Begriff eines absoluten Wissens hat, giebt er die Relativität des unsrigen nicht auf, sondern umgekehrt, nur dadurch hat er unser Wissen gleich anfangs als ein nur relatives, als ein nur das Verhältniss des Objekts zum Subjekt betreffendes, als ein die doppelte Seite des durch sich (Spontaneität) und durch anderes Bestimmtseins (Receptivität) darbietendes fassen und durchführen können, dass er gleich anfangs die Idee eines absoluten Wissens hatte.

Ist denn unser Wissen aber wirklich so beschränkt, kommt kein Strahl aus einer bessern Welt in unser Gemüth, um es mit himmlischem Lichte zu erleuchten? Sind wir wirklich so hermetisch abgeschlossen gegen das, was ausser uns ist, dass wir nur durch die stumpfen und trügerischen Sinne von ihm vernehmen können, nicht aber durch ein unmittelbares Verhältniss zu ihm? Sind wirklich alle Offenbarungen, mögen sie himmlische oder irdische Dinge betreffen, nur subjektive Täuschungen, ohne unmittelbare Beziehung auf ein Objekt? Dem sei, wie ihm wolle; jedenfalls ist soviel klar, dass der, der solche Offenbarung zu empfangen glaubt (es seien solche religiösen Inhalts, — oder auch solche, die gleichgültige irdische Vorgänge betreffen, wie im magnetischen Schlaf etc.), in einem psychologisch irgendwie afficirten Zustande sich befindet und dass der Inhalt dieser Offenbarungen [doch nicht auf das Creditiv hin, Offenbarung zu sein, als Wahrheit angenommen werden kann. Bei religiösen Offenbarungen fasst sich der Prophet selbst als von Gott inspirirt, also afficirt; und wären die Erscheinungen des magnetischen Schlafs z. B. überhaupt hinreichend beglaubigte Thatsachen, so müsste man zu ihrer Erklärung doch irgend ein Afficirtwerden der betreffenden Personen annehmen, sei es *körperlich* etwa durch Fortpflanzung von Aetherschwingungen, die für den gewöhnlichen, gröberen Organismus zu fein oder zu verwickelt sind, um Empfindungen und Vorstellungen hervorrufen zu können, sei es *geistig* durch ein, etwa pantheistisch zu denkendes, Ausgegossen sein des

seelischen Princips weit über die räumliche Beschränktheit seines Körpers. Nicht nur die Mittheilungen letzterer Art würden ferner der Controle auf gewöhnlichem Wege bedürfen, wegen der Möglichkeit subjektiver Störung; sondern auch religiöse Offenbarungen würden einer Bestätigung durch das vernunftmässige Denken bedürfen: „Der *Begriff* von Gott, und selbst die Ueberzeugung von seinem *Dasein*, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden"; es ist „wenigstens soviel klar, dass: um nur zu urtheilen, ob das Gott sei, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äusserlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sei, sodern blos ob er ihm nicht widerspreche" (I, S. 384 ferner S. 385). In Wahrheit ist also auch hier ein Afficirtwerden vorhanden und eine Thätigkeit des Verstandes unentbehrlich; es bleibt auch hier der doppelte Charakter unseres Erkenntnissvermögens; wir haben keine intellektuelle Anschauung, keinen intuitiven Verstand.

§ 8. *Schluss des ersten Kapitels.*

Noch von seiner vorkritischen Periode her bedient sich Kant ziemlich oft vom Verstande einer solchen Ausdrucksweise, als sei er *an sich selbst* zum Erkennen des Dinges an sich nicht ungeeignet.[1]) Damit hängt es zusammen, wenn Kant gegen Eberhard sagt: „Eins von beiden: Entweder die *Anschauung* ist dem *Objekte nach* ganz *intellektuell*, d. h. wir schauen die *Dinge* an, wie sie *an sich* sind, und alsdann besteht die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit . . . oder sie ist nicht intellektuell etc." [2])

Sehen wir aber hiervon ab, so sind bei Kants nachlässigem

---

[1]) I, S. 397: „was durch den Verstand als zu Sachen an sich selbst gehörig betrachtet werden kann." Ferner gehören hierher Krit. d. r. V. S. 232, 4. u. 5. : 1. Aufl.; S. 234, 1 : 2. Aufl.; S. 239, 2 : 1. u. 2. Aufl. Weiteres hierüber im II. Abschnitt.

[2]) I. S. 442: Diese Anschauung wird intellektuell genannt, nicht als intuitus intellectualium, als spontan hervorgebrachte (cf. 2. Kapitel) ebenfalls nicht, sondern nur *weil* sie das Ding an sich haben würde. Hierher auch I, S. 443, Anf.

Sprachgebrauch (cf. § 2, 3. Abs.) der Sinnlichkeit (Vermögen der Anschauung) charakteristisch die Receptivität und die Einzelnheit und Unmittelbarkeit des Inhalts (Anschauung), dem Verstande (Vermögen der Begriffe) die Spontaneität und das Vermitteltsein des Inhaltes (Begriff). Bekommt nun ein Erkenntnissvermögen Verstandesinhalt nicht durch Spontaneität, so kann er ihm nur gegeben werden durch Intuition: davon war im Anfang des § 6 die Rede. Bekommt *aber* ein Erkenntnissvermögen Anschauungsinhalt nicht durch Receptivität = Afficirtwerden, so kann er ihm immer noch auf irgend eine andre Weise (nur nicht durch Afficirtwerden) *gegeben* werden, oder auch, es kann ihn *selbst hervorbringen:* vom ersten Fall war in § 5 und im 2. Theil des § 6 die Rede, vom zweiten Fall wird im 2. Kapitel gesprochen werden; die Bezeichnungen, ob intellektuelle Anschauung, oder intuitiver Verstand, sind hier in gewisser Hinsicht willkürlich, weshalb sie auch von Kant promiscue gebraucht werden, wie sich schon in § 6 gezeigt hat und wie sich auch im Folgenden nebenbei von selbst ergeben wird: Die intellektuelle Anschauung dieses ersten Kapitels war intuitus intellectualium, wofür insofern auch intuitiver Verstand gesetzt werden kann, weil wir nur durch den Verstand von dem Intelligibeln wenigstens als einem Denkbaren (wenn auch nicht Erkennbaren) etwas wissen, die *intellektuelle* Anschauung des 2. Kapitels wird als *spontane* Thätigkeit erst recht ebenso gut als intuitiver *Verstand* (Spotanität) bezeichnet werden dürfen.

II. Kapitel.

Zweite Stufe: die intellektuelle Anschauung oder der intuitive Verstand setzt seinen Inhalt selbstthätig.

§ 9. Begriff der intellektuellen Anschauung der zweiten Stufe.

Da schon im ersten Kapitel dem Absoluten eine intellektuelle Anschauung beigelegt wurde, diese aber nur erst ein intuitus intellectualium war, so konnte Kant bei derselben nicht stehen bleiben, sondern musste eine tiefere Bedeutung mit diesem Grenzbegriffe verbinden. Und so heisst es denn schon in

der Schrift De mundi sensibilis etc. „Divinus autem intuitus, qui objectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est Archetypus et propterea perfecte intellectualis" (§ 10).[1] Der intuitus selbst ist das principium objectorum und intellektuelle Anschauung heisst jetzt selbstthätig setzende Anschauung, entsprechend der Spontaneität des Verstandes (Intellektes). Dass Kant neben diesem höheren Begriffe auch jenen des intuitus intellectualium noch braucht, ist nicht zu verwundern: da er im Gebrauch seiner Bezeichnungen überhaupt nicht sehr consoquent ist, so ist es gar nicht anders zu erwarten, als dass er derartige Begriffe, die ihm überhaupt nur an den Grenzen des Systems Bedeutung haben, obwohl sie doch in Wahrheit von der grössten Wichtigkeit für dasselbe sind und die im Zusammenhang und um ihrer selbst willen darzustellen, ihm nie in den Sinn gekommen ist, bald in der leichteren, bald in der schärferen Auffassung (cf. § 10), wie es eben der jedesmalige Zweck mit sich bringt, ins Treffen führt. Vom Absoluten braucht er den Begriff der selbstthätig setzenden Anschauung natürlich auch noch später, vom Menschen aber muss er diese intellektuelle Anschauung noch entschiedener leugnen, als die der ersten Stufe: Raum und Zeit sind subjektive „Formen unserer äussern sowohl als innern Anschauungsart . ., die darum sinnlich heisst, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objects abhängig, mithin nur dadurch, dass die Vorstellungsfähigkeit des Subjeckts durch dasselbe afficirt wird, möglich ist;" auch wenn die Anschauungsart aller endlichen denkenden Wesen die räumlich-zeitliche wäre, „so hört sie um dieser Allgemeingül-

[1]) Ferner § 25, Ende; I, S. 41 (Principiorum prim. cogn. metaph. etc.): „Schema intellectus divini, existentiarum origo etc." Den Begriff des göttlichen Anschauens als des Urquells der Dinge hat Kant nicht zuerst aufgestellt; aber er hat ihn zuerst als intellektuelle Anschaunng im Gegensatz zu unserer sinnlichen dazu benutzt, unserm Anschauen und damit zugleich unserm Denken seine Grenzen anzuweisen; als Grenzbegriff ist jener Begriff Kants Entdeckung. Der intellectus archetypus ist es, der ihm zuerst Zweifel an der Brauchbarkeit unserer Kategorien zur Erkenntniss des Dinges an sich einflösst: cf. der Brief an M. Herz vom 21. Februar 1772.

tigkeit willen doch nicht auf, Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intelleckte Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objeckte bestimmt), abhängigen Wesen zuzukommen scheint."[1]) Im § 77 der Kritik der Urtheilskraft ist dieser intellectus archetypus die Idee der teleologischen Urtheilskraft,[2]) indem nach der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes das Ganze nur dadurch als Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile betrachtet werden kann, dass es als *Vorstellung* die Ursache der Möglichkeit des Ganzen ist, dass es Bestimmungsgrund einer nach Zweckbegriffen producirenden Ursache ist; nur diese nach Zweckbegriffen thätige Ursache, dieser durch seine Anschauung schöpferische Verstand kann uns eine klare Vorstellung einer Causalität durch Zwecke geben, seine Wirklichkeit freilich, ja Möglichkeit selbst bleibt fraglich, aber nach der Natur *unseres* Verstandes werden wir notwendig auf diese widerspruchslose Idee geführt. Schon „Plato, ebensogut Mathematiker, als Philosoph", sei durch eine gewisse Zweckmässigkeit geometrischer Figuren, die immer einen Verstand als Ursache voraussetzt, dazu gekommen, den ersten Ursprung unserer reinen, jenen mathematischen Figuren zu Grunde liegenden Anschauungen in einem solchen Verstande zu suchen, „der zugleich Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem göttlichen Verstande, welche Anschauungen *direkt*, dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unsere Anschauung aber dieser göttlichen Ideen . . . sei uns nur *indirekt*, als der Nachbilder (ectypa), gleichsam der Schattenbilder aller Dinge . . . zu Theil geworden," sodass

---

[1]) S. 85, 2; hierher ferner S. 131, 2: beides 2. Aufl.

[2]) Zweite Hälfte des 8. Absatzes; an diese intellektuelle Anschauung denkt man auch im 5. Absatz bei den Worten „ein Vermögen einer *völligen Spontaneität* der Anschauung:" auch in unserer Anschauung ist die Spontaneität thätig (da es ja keine Receptivität ohne Spontaneität giebt), aber in einem intellectus archetypus würde völlige Spontaneität, gar keine Receptivität sein. Cf. oben § 6. Dass hier von einem intellectus arch. und nicht einem intuitus arch. gesprochen wird, ist ebenso unwesentlich, wie dass von einem intuitiven Verstande, nicht einer intell. Anschauung die Rede ist.

selbst Plato nur dem göttlichen Verstande ein urbildliches Anschauen (intellectus archetypus) beilegte und also *„ohne seine Schuld* ... der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie" geworden sei (I, S. 623; 624; 632; ferner XI, S. 27, 2).

Diese ursprüngliche, urbildliche Anschauung erhält ihren Inhalt nicht durch ein Anderes, ist nicht von dem Dasein eines Objekts abhängig, sondern durch sie wird das Dasein des Objekts der Anschauung erst gegeben; sie ist eine wahrhaft selbstthätige. Daher kann gesagt werden: Durch einen innern Sinn wird das Subjekt, als Gegenstand desselben, nur als Erscheinung vorgestellt, „nicht wie es von sich selbst urtheilen *würde*, wenn seine Anschauung blosse Selbstthätigkeit, d. i. intellektuell wäre ... Das Bewusstsein seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt *selbstthätig* gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein" (S. 83, 1 : 2. Aufl.). Der Begriff des ursprünglichen Setzens, des selbstthätigen Hervorbringens, der so zur intellektuellen Anschauung gehört, hat nicht etwa nur die Bedeutung, dass die Anschauung als solche, als blosses Gedankending, das nur im Bewusstsein und durch dasselbe Existenz hat, von dem anschauenden Subjekt selbstthätig hervorgebracht sei, sondern es soll durch diese ursprüngliche, selbstthätig hervorgebrachte Anschauung zugleich *„selbst das Dasein des Objekts der Anschauung* gegeben" sein, welche Anschauungsart freilich „nur dem Urwesen zukommen kann." Sind also die Anschauungen, die in Folge irgend welcher physiologischen, oder psychologischen Vorgänge, oder auch dialektischen Entwicklungen hinter unserm Bewusstsein hervortreten, ohne reellen, substantiellen Kern, der ihr Bestehen sichert, auch wenn sie nicht mehr gewusst werden, so kommt unserm anschauenden Ich, auch wenn es seine Anschauungen noch so selbstthätig gesetzt hätte, keine intellektuelle Anschauung zu. Ferner würde ein zwar selbstthätiges, aber unbewusstes Setzen nicht im vollen Sinne ein ursprüngliches Anschauen (intuitus originarius) sein: [1]) Die fertige bewusste

[1]) Die Unbewusstheit, die *unserer* Spontaneität vielfach anhängt, darf natürlich nicht auf diese intellekt. Anschauung übertragen werden: Denn unsere Spontaneität ist nur eine relative, eine zugleich mit Receptivität verbundene, während die Spontaneität des intuitus archetypus eine absolute sein soll.

Anschauung wäre von einem Unbewussten producirt, also schliesslich doch von einem Andern, das bewusste Anschauen wäre abhängig von einem unbewussten Setzen, es wäre kein wahres ursprüngliches Anschauen, sondern ein intuitus derivativus. Ueberdiess wäre ein solches Anschauen, das schliesslich seinen Grund in einem Unbewussten hätte, des Urwesens, dem allein doch unsere intellektuelle Anschauung zukommen kann und von dessen Erkenntniss Kant kurz zuvor alle Schranken zurückgewiesen hat, unwürdig. Wir werden also unter der intellektuellen Anschauung der zweiten Stufe ein ursprüngliches, selbstthätiges, bewusstes Setzen eines solchen Anschauungsinhaltes zu verstehen haben, der dadurch unmittelbar objektives Dasein, substantielle Wessenheit hat.

Da diese intellektuelle Anschauung nur dem Urwesen zukommen kann, so wird man von ihr erwarten müssen, dass sie den Gegenstand nach seinem wahren Wesen erkennt, dass ihr die Erkenntniss des Dings an sich zukommt. Dies ergiebt sich in der That aus den Worten: Durch den innern Sinn kann das Subjekt nur als *Erscheinung* vorgestellt werden, „nicht wie es von sich selbst urtheilen würde, wenn seine Anschauung blosse Selbstthätigkeit, d. i. intellektuell wäre;" nur als Gegensatz gegen unser sinnliches Anschauen, das nur mit Erscheinungen, nie mit Dingen an sich zu thun hat, ist hier der Begriff des selbstthätigen Anschauens eingeführt. Wenn also die ursprünliche Anschauung eine solche ist, „durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird," so dürfen wir dieses Objekt der Anschauung nicht so verstehen, als könnte seine Beschaffenheit, sein *Wesensinhalt* selbst wieder von dem *Anschauungsinhalte* verschieden sein, sodass, auch wenn das Dasein des Objekts erst *durch* die Anschauung wäre, doch diese Anschauung selbst wieder als eine Art Erscheinung dem Ansichsein des Objekts gegenüberstände. Wir müssen vielmehr, um Kants Meinung zu treffen, dieses Objekt der intellektuellen Anschauung als mit dem Inhalte dieser Anschauung vollkommen übereinstimmend fassen, damit diese intellektuelle Anschauung ihr Objekt wirklich hat, wie es an sich ist. Hätte also dieser Tisch, der jetzt mein Anschauungsinhalt ist, *als das*, *als was* er vor meinem Bewusstsein steht, nichts mehr und nichts weniger, durch dieses Gewusstwerden allein sofort objectives Dasein und

Bestehen, hätte mein Bewusstsein, meine Anschauung die Kraft, diesem seinen Inhalte *ganz in der Beschaffenheit, in der er* Bewusstseinsinhalt ist und *unmittelbar dadurch, dass er* Bewusstseinsinhalt ist, reelles Dasein zu geben, diesen seinen Inhalt zu verkörpern, so hätte ich in Wahrheit intellektuelle Anschauung.

Dass diese intellektuelle Anschauung, die auch intuitiver Verstand genannt wird, keine Kategorien zur Erkenntniss des Dinges an sich brauchen kann, das ihm ja schon in der Anschauung nach seinem Ansich sein vollständig offen liegt, ist von selbst klar. Zum Ueberfluss erinnern wir nochmals daran, dass unmittelbar vor der Bestimmung der ursprünglichen Anschauungsart als einer solchen, „durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird," von dem Erkennen des Urwesens alles „Denken, welches jederzeit Schranken beweiset," zurückgewiesen wurde. Es heisst ferner direkt (S. 131, 2 : 2. Aufl.): „wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschaute (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben."

Dieser Begriff der intellektuellen Anschauung ist aber ebenso, wie der der ersten Stufe, ein blosser Grenzbegriff. Wir wissen gar nicht, ob es wirklich eine solche intellektuelle Anschauung giebt, ja ob es auch nur möglich ist, dass es eine solche gebe; selbst unsre Vorstellung von einer solchen Anschauung ist ganz *unbestimmt,* denn wir haben keine *anschauliche* Vorstellung davon, da wir in unserer Erfahrung nur eine sinnliche Anschauung kennen. Aber der abstrakte Begriff einer solchen intellektuellen Anschauung ist widerspruchslos und überdiess unentbehrlich, um über unsere sinnliche Anschauung und überhaupt über unser ganzes Denken klar zu werden und seine Grenzen zu erkennen.[1])

[1]) In der Stelle S. 85, 2 heisst es nur „kann," „scheint;" die betreffende Bemerkung soll, jedenfalls wegen ihres nur problematischen Charakters, zur ästhetischen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweggrund gezählt werden." Krit. d. Urth. § 77, 8. Abs., Ende (der intuitive Verstand scheint hier als Urheber der Zweckmässigkeit der

§ 10. Verhältniss der intellecktuellen Anschauung der ersten und zweiten Stufe.

Oben in § 5 zeigte es sich, dass es besonders nach einer Stelle aus den Fortschritten der Metaphysik für Kant denkbar sei, dass die Kategorien Denkformen für einen Gegenstand selbst einer „übersinnlichen" Anschauung seien; auch einige Stellen aus der Kritik der reinen Vernunft sprachen für diese Auffassung, so die Worte: es wird immer unbekannt bleiben, „ob eine solche transscendentale (ausserordentliche) Erkenntniss überall möglich sei, zum wenigsten als eine solche, die unter unsern gewöhnlichen Kategorien steht." [1]) Es ist also doch eine übersinnliche Anschauung denkbar, der der Gegenstand zwar ohne Afficirtwerden gegeben wird, die zu seiner Erkenntniss aber doch der Kategorien bedarf, bei der der Anschauungsinhalt ebenfalls in Formen gegeben wird, die „nur das Subjektive betreffen, was a priori vor .. aller Erkenntniss vorhergeht," welche Formen dann den Kategorien zur „Unterlage" dienen. Also eine übersinnliche Anschauung, die trotzdem nur Erscheinungen, nicht Erkenntniss des Dinges an sich liefert, die zwar ohne Sinne, aber doch nicht ohne subjektive Formen ist! Ein Widerspruch ist das nicht. Viele Gegenstände wirken auf unsre Sinne, können aber doch nicht *direkt* wahrgenommen werden, sondern wir können nur von andern Wahrnehmungen aus auf sie schliessen (ich erinnere an die Schwingungen, die zu rasch sind, um Töne, zu langsam, um Farben hervorbringen zu können; an die ultravioletten Strahlen des Spektrums etc.), es fehlen uns für sie die Sinne; es wären ferner Wesen denkbar, die von dem, wofür uns die Sinne fehlen, afficirt werden

---

Natur dadurch doch den problematischen Charakter etwas zu verlieren: das ist aber kein Fortschritt erst der Kritik der Urtheilskraft; schon in der Krit. d. r. V. heisst es bekanntlich im 6. Absch. des 3. Hauptst. der transsc. Dial.: Der physikotheologische „Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden etc."). Cf. Anm. 2) auf S. 31.

[1]) S. 239, 2. Unter dieser transscendentalen Erkenntniss wird hier eine solche verstanden, die die Gegenstände nach dem fasst, „was sie, ausser der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf *Sinne* überhaupt, mithin als Gegenstände des *reinen Verstandes* sein mögen;" sie ist also jedenfalls eine *„übersinnliche"* Erkenntniss.

könnten und umgekehrt; Wesen aber, die die Gegenstände wahrnehmen könnten, ohne von ihnen erst afficirt werden zu müssen, könnten etwa *alle* Gegenstände, *unmittelbar*, nur durch Hinlenken des Bewusstseins auf sie wahrnehmen, dies könnte aber immer noch nur nach subjektiven Formen, subjektiver Beschaffenheit ihres Anschauens, ohne Erkenntniss des Ansichseins der Dinge geschehen: denn ihr Wahrnehmen wäre doch immer noch eben *ihr* Wahrnehmen, ein wenn auch unmittelbares *Aufnehmen des Gegenstandes in ihr Bewusstsein*, wobei sich der *vom Bewusstsein doch noch verschiedene, mit ihm noch nicht identische Gegenstand* jedenfalls gefallen lassen müsste, *die Gestalt und Form im Bewusstsein anzunehmen*, wie sie diesem Bewusstsein entspricht. Dieser Begriff einer übersinnlichen Anschauung ist also sehr wohl denkbar. Damit ist aber auch der Stab gebrochen über den Werth der intellektuellen Anschauung der ersten Stufe. Denn wenn die „übersinnliche“ Anschauung des gegenwärtigen Paragraphen nicht bis zum Ding an sich vordringen kann, sondern ebenfalls noch, wie wir, der Kategorien bedarf, so können wir von *der* intellektuellen Anschauung der die Gegenstände auch noch *gegeben* werden, deshalb, weil ihr diese Gegenstände nur *ohne* Receptivität gegeben werden, noch nicht behaupten, dass sie das Ding an sich erfasse und deshalb der Kategorien nicht bedürfe: deshalb, weil bei ihr das Afficirtwerden fehlt, kann die Auffassung des Gegenstandes doch immer noch sehr subjektiver Natur sein und wenn ihr die Kategorien abgesprochen werden, so ist das die reine Willkür. Dass Kant dies trotzdem thut, dass er dem intuitus intellectualium, dem deshalb noch gar keine Erkenntniss des Dinges an sich zukommt, das Bedürfniss und den Gebrauch der Kategorien abspricht, obwohl er doch sonst eine „übersinnliche“ Anschauung mit Kategorien für denkbar hält, erklärt sich sehr einfach dadurch, dass er bei Bildung des Grenzbegriffes der intellektuellen Anschauung nicht auf unserer ersten Stufe stehen geblieben ist, sondern die intellektuelle Anschauung als ein ursprüngliches, selbststätiges, bewusstes Setzen eines solchen Anschauungsinhaltes gefasst hat, der unmittelbar dadurch substantielle Wesenheit und damit wahre Uebereinstimmung zwischen Anschauung und Objekt der Anschauung hat: hier ist Erkenntniss des Dinges an sich, hier sind Kate-

gorien unbrauchbar. Indem er unklarer Weise diese Bestimmung auf jene intellektuelle Anschauung der ersten Stufe überträgt, kommt die obige Willkür oder Inconsequenz zum Vorschein. Dass es natürlich noch weniger erlaubt war, dem intuitus intellectualium ohne Weiteres eine Erkenntniss des Dinges an sich beizulegen, ist im Vorhergehenden unmittelbar schon gesagt: dann ist aber auch dieser ganze Grenzbegriff rein überflüssig, da er eben nicht bis an das Ding an sich reicht. Da alles, was er hätte leisten können, im vollen Masse von der intellektuellen Anschauung des § 9, dem intuitus archetypus geleistet wird, so braucht hinfort nur noch von diesem die Rede zu sein.

§ 11. Unsere Anschauung ist nicht intellektuell wegen der Bestimmtheit ihres Inhaltes.

Alle unsre Anschauungen sind lediglich unsere Produkte, die ausser unserm Bewusstsein gar keine Existenz haben. Das Reich der Töne, die ganze Farbenpracht der Welt ist nur eine Schöpfung unserer Seele, Raum und Zeit sind lediglich apriorischen Ursprungs, die objektiv keine Wahrheit, keine Wirklichkeit haben. Sowohl Materie, als Form hat unser Anschauungsvermögen nach Kant selbst[1]) lediglich aus sich selbst gesetzt; und dennoch soll diese Anschauung keine selbstthätige sein?

Allerdings ist, um zunächst auf die Materie der Anschauung einzugehen, das Materielle, Qualitative, Inhaltliche unserer Anschauungen, *das, wodurch sich beim Gewusstwerden der Geschmack vom Geruch, dieser vom Ton, der Ton von der Farbe unter-*

---

[1]) Richtig bemerkt Zeller (Geschichte der deutschen Philosophie, S. 426): „Dass auch schon unsere Empfindungen nur Vorgänge in unserm Bewusstsein sind, ... hat Kant zwar nicht ganz übersehen, aber doch nicht weiter verfolgt“ und citirt § 4 der Inauguraldissertation, wo er sage: „Die Empfindung, welche den Stoff der sinnlichen Vorstellung ausmache, hänge hinsichtlich ihrer Qualität von der Natur des empfindenden Subjekts ab.“ Wir weisen hier ferner hin auf die Stelle am Ende des 1. Abschnitts der transsc. Aesthetik, in der z. B. gesagt wird, dass die Farben „nicht Beschaffenheiten der Körper ..., sondern nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird,“ seien.

scheidet, allerdings sind diese qualitativen Unterschiede, diese nicht weiter zu definirenden, primitiven Bewusstseinszustände eben *unsre* Bewusstseinszustände, und damit Zustände, die nur in unserm Bewusstsein Existenz haben; ebenso ist das, wodurch sich eine Farbe von einer andern, ein Ton von einem andern etc. unterscheidet, *wirklich* nur in und mit unserm Bewusstsein. Ebenso ist hinsichtlich der Form der Anschauung *das, wodurch sich das Nebeneinander des Raums vom Nacheinander der Zeit unterscheidet,* ebenso das, wodurch ein Raumgebilde von einem andern, eine Raum- oder Zeitgrösse von einer andern verschieden ist, lediglich apriorischen Ursprungs.

Ob aber in einem gegebenen Augenblick, in dem das Phantasiespiel mit schon gewonnenen Anschauungen ruht, in dem wir uns rein wahrnehmend verhalten, die Anschauung einer Farbe, *oder* eines Tones, *oder* eines Raumgebildes etc. der Inhalt des Bewusstseins wird, *ob* ferner der Ton hoch *oder* tief, stark *oder* schwach, einfach *oder* zusammengesetzt, *ob* die Farbe roth *oder* violett etc. etc. ist, hängt nicht ab von den vorhergehenden oder den begleitenden sonstigen Zuständen unseres Bewusstseins, die *Art* des Bewusstseinsinhaltes wird uns in einem solchen Augenblicke von einer fremden, unwiderstehlichen Gewalt aufgezwungen, dieser Inhalt ist nach seiner *Art* kein selbstthätig hervorgebrachter, wenigstens so lange nicht, als man die Bedeutung des Selbst, des Ich in dem gewöhnlichen Sinne fasst. Und nur diese *Art* (*ob* Ton *oder* Raum, *ob* Viereck *oder* Dreieck *oder* Pyramide etc.) meint Kant: „Die Fähigkeit ..., Vorstellungen durch die *Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden,* zu bekommen heisst *Sinnlichkeit;*“ „Unsere Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung *niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art* enthält, *wie wir von Gegenständen afficirt werden;*“ es bleibt nichts übrig, als dass man Raum und Zeit „zu subjektiven Formen unserer ... Anschauungs*art* macht, die darum sinnlich heisst, weil sie ... von dem Dasein des Objekts abhängig ... ist.“ Nur deshalb also heisst unsre Anschauung sinnlich, nur deshalb wird eine selbstthätig hervorbringende geleugnet, weil unsre Anschauung nur *die Art der Einwirkung der Gegenstände auf uns enthält,* weil sie in einem von der Art dieser Einwirkung abhängigen Inhalte besteht, weil also die Art des Anschauungsinhaltes,

jenes *Ob*, von der Art dieser Einwirkung bedingt ist.[1]) Hieran ist auch zu denken, wenn Kant Raum und Zeit, statt reine Formen der Sinnlichkeit (des Anschauens), reine Anschauungen (Angeschautes) nennt: rein sind sie nach jenem, wodurch sich Raum von Zeit unterscheidet, Anschauungen, selbst *sinnlich* bedingte Anschauungen insofern, als es lediglich von der Art meines Afficirtwerdens abhängt, *ob* ich ein Haus *oder* einen Baum sehe.[2])

Wollte man aber jene fremde, unwiderstehliche Gewalt, die uns die Art unseres Anschauungsinhaltes, ohne auf die vorhergehenden oder sonstigen gleichzeitigen Zustände unseres *Bewusstseins* zu achten, aufnöthigt, jenes unbekannte Etwas, das uns zwingt, diese bis ins Einzelnste bestimmte Welt von Körpern, Ereignissen u. s. w. zu setzen, in das Bereich des Ich verlegen, da wir ja nur dieses unmittelbar kennen und nur durch *seine* Thätigkeit von *seinem* Bewusstseinsinhalte aus zu jenem Andern (dem Nichtich) gelangen, so wäre allerdings diese ganze Welt lediglich ein vom Ich selbstthätig gesetztes Produkt. Allein man müsste dann doch immer zwischen einem *in und mit unserm Bewusstsein* und einem *ohne unser Bewusstsein thätigen Ich* unterscheiden. Nun muss man allerdings unzweifelhaft ein Gebiet des Unbewusst-Logischen in unserm seelischen Leben einräumen, ein Gebiet, in das zwar die Sonne unseres Bewustseins nicht hinüberleuchtet, das aber trotzdem unmittelbar an unser bewusstseinshelles Denken angrenzt und

---

[1]) Dies die Antwort auf Herwart, WW. VI, S. 308 fin. u. V, S. 255, 1.

[2]) Cf. S. 140, 3 u. 4 : 2. Aufl. Dass hier die Raumanschauung nicht nur in der Mathematik Gegenstand, Angeschautes ist, sondern auch in der räumlichen Anschauung der Dinge, geht klar hervor aus den Worten „Der Raum, als *Gegenstand* vorgestellt, . . . enthält . . . Zusammenfassung des *Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen* etc.“ Ebenso zu verstehen: „Raum und Zeit sind nicht blos als Formen der *sinnlichen* Anschauung, sondern als Anschauungen selbst, (die ein *Mannigfaltiges* enthalten,) etc.“ : Bei diesem „Mannigfaltigen“ werden wir nicht nur an Punkte, Linien etc. zu denken haben, sondern auch an Farben, Gefühle etc., die in *bestimmten* Formen des Nebeneinander und Nacheinander durch die Sinne uns aufgezwungen werden, durch deren Raum- oder Zeiterfüllung eben das angeschaute räumliche oder zeitliche Bild *in bestimmter Art gegeben* wird, bald als Kreis, bald als Dreieck etc. cf. ferner I, S. 315, 2 u. S. 432; unten § 14, 3. Anm. fin.

mit diesem in der unmittelbarsten Wechselwirkung steht, ein Gebiet, aus dessen dunklem Schoosse nicht nur unsre Gefühls- und Willensregungen, sondern selbst die concretesten Anschauungen, die klarsten Begriffe, die werthvollsten Gedankenverbindungen hervorsprossen, jene geheimnissvolle Werkstätte des Geistes, deren Räderwerke hinwiederum ihre Triebfedern, zum Theil wenigstens, in unserm bewussten Denken haben. Aber es fragt sich, wie weit man dieses Gebiet ausdehnen darf. Beispiele dieser unbewusst logischen Thätigkeit sind: Suchen wir, etwa im wissenschaftlichen Denken, irgend eine Frage zu beantworten, so *fallen* uns (freilich sehr oft verkehrte, aber doch auch richtige) Antworten *ein;* diese Antworten sind wirkliche *Einfälle* in unser Bewusstsein, zwar auf Veranlassung unseres Bewusstseinsinhaltes (der vorgelegten Frage), aber *nicht unmittelbar aus diesem Inhalte selbst* (sonst wären sie ja überhaupt kein von dem vorher schon Gedachten Verschiedenes, keine neuen Gedanken); denn hätten wir diese Antworten selbst, mit Bewusstsein, gesetzt, so hätten wir sie ja schon *vor ihrem Eintreten in das Bewusstsein gewusst,* auch hätten wir sie nicht erst zu suchen brauchen. Alle Anschauungen von der uns umgebenden Welt sind Produkte dieser Thätigkeit, gesetzt in Uebereinstimmung mit den logischen Gesetzen des bewussten Denkens[1]). Diese zwei Beispiele lassen uns sofort eine doppelte Seite an dem Unbewusst-Logischen unterscheiden. Nach dem ersten steht es mit unserm bewussten Denken in unmittelbarer Wechselwirkung, auch nach dem zweiten steht es zu ihm in Beziehung und Verwandtschaft, indem es ihm seine Anschauungen liefert nach *logischen* Gesetzen, ja selbst von ihm in seiner Thätigkeit beeinflusst wird (wenn auch weniger, als im ersten): insofern wird es mit Recht ein Logisches genannt; ausserdem aber ist im zweiten Beispiel noch eine zweite Seite offen: Was *zwingt* dasselbe, jene Anschauungen in ihrer so durchgebildeten concreten Bestimmtheit, ihrer so gesetzmässig bestimmten räumlichen und zeitlichen Anordnung dem Bewusstsein *grade in dieser bestimmten* Art zu

---

[1]) Cf. Helmholtz, physiol. Optik, S. 430 u. 447—449 über unbewusste Schlüsse. Auch bei Kant werden wir unten hierher gehörige Vorstellungen finden.

liefern, dass grade jetzt ein grade so bestimmtes Haus in meine Anschauung tritt? Liegt dieser Zwang (A) in dem Unbewusst-Logischen selbst, so dass die ganze uns umgebende Welt mit allen ihren Veränderungen nach *physikalischen* und *chemischen* Gesetzen im Grunde sein nach *logischen* Gesetzen sich selbstthätig gestaltendes inneres Leben wäre, oder liegt dieser Zwang in einem von ihm Verschiedenen, in einem Dritten, sodass dessen Einwirkung auf das Unbewusst-Logische von diesem, dem Causalitätsgesetze gemäss, beantwortet würde durch das Setzen der uns umgebenden Welt als eines Wirklichen (denn mit dieser Dignität tritt diese Welt zunächst, unmittelbar in unser Bewusstsein)? Wäre diese Frage in dem einen oder andern Sinne entschieden (oder zu entscheiden), so bliebe doch immer die doppelte Seite an dem Unbewusst-Logischen zu unterscheiden, *insofern* es die Triebfedern seiner Thätigkeit in unserm bewussten Denken hat (1. Beispiel) und die Resultate derselben unserm Bewusstsein überliefert, und *insofern* es in seiner Thätigkeit nicht durch unser bewusstes Denken bestimmt wird (2. Beispiel), sondern etwa durch sich selbst, oder dnrch ein Drittes. Deshalb ist man, so lange obige Frage nicht entschieden ist, um so weniger berechtigt, die unbewusst logische Thätigkeit und jenen ausserhalb unsres Bewusstseins liegenden Zwang (A), die Entscheidung vorwegnehmend, oder den Unterschied verwischend, in dasselbe Gebiet des Unbewusst-Logischen zusammenzufassen und noch viel weniger, dieses so entstandene Gebiet und das unsres bewussten Denkens mit dem Einen Worte des Ich zu bezeichnen.

Wenigstens halten wir das Verfahren Kants für sicherer, von gegebenen Unterschieden auszugehen und sie so lange festzuhalten, bis sich eine über ihnen stehende Einheit mit Sicherheit nachweisen lässt. Dass er so jenen Zwang (A) zunächst aus dem wahrnehmenden Subjekt ausschliesst und in das Ding an sich verweist, ist unzweifelhaft, es geht das überall unmittelbar aus seiner Ausdrucksweise hervor: *wir* werden von den *Gegenständen* afficirt (denn dass hier nicht etwa der Gegenstand als Erscheinung auf das Subjekt als Erscheinung wirken soll, ist selbstverständlich, da ja Erscheinungen nur Vorstellungen sind) und in der oben aus dem § 8 der transscendentalen Aesthetik der zweiten Auflage citirten Stelle

werden besonders klar einander gegenüber gestellt das „Dasein des *Objekts* der Anschauung“ und die „Vorstellungsfähigkeit des *Subjekts*“. Hier ist das Objekt der Anschauung nicht etwa nur eine Projektion, Objektivirung nur im Subjekt begründeter Vorgänge, sondern es kommt diesem Objekt vielmehr ein Dasein an sich zu und jene subjektiven Vorgänge, die Anschauungs*art,* sind erst von dem *Dasein des Objekts abhängig,* nur dadurch möglich, dass die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts von dem an sich seienden Objekt afficirt wird (cf. ferner Proleg. § 36, 2). Wenn demnach auch Kant in seiner unmittelbaren Auffassung und Ausdrucksweise den Unterschied zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und dem dasselbe afficirenden Objekt, zwischen dem Ich und dem Ding an sich, zwischen dem „transscendentalen Objekt“, welches der innern Anschauung und dem, welches den äussern Erscheinungen zum Grunde liegt, durchaus festhält, so ist damit doch noch gar nicht gesagt, dass Kant diesen Gegensatz des Ich und des Dinges an sich als einen *absoluten, an sich seienden* behauptet wissen will: es giebt vielleicht eine gemeinschaftliche Wurzel von Receptivität und Spontaneität, aber es ist uns leider nicht vergönnt, „unser eignes Gemüth mit einer andern Anschauung, als der unsers innern Sinnes zu beobachten. Denn in demselben liegt das *Geheimniss unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Objekt und was der transscendentale Grund dieser Einheit sei,* liegt ohne Zweifel zu tief verborgen“; „Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, ausser mir, sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber *dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht.* Das transscendentale Objekt, welches den äussern Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben“ [1]). Da sich also über die Einheit oder Zweiheit

[1]) S. 252, 1 : 1. u. 2. Aufl.; S. 652, 1 : 1. Aufl.; cf. ferner 654, 4 („ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz, von dem etwanigen transsc. Substratum äusserer Erscheinungen; 1. Aufl.); S. 448, 1 („das den Erscheinungen zu Grunde liegende transsc. Objekt“: also nur *ein* transsc. Objekt; 1. u. 2. Aufl.): S. 638, 3 (das „Etwas, welches den

den entsprechenden Bezeichnungen beilegen wollen. Unter „Wissen“ verstehen wir jenen nicht weiter zu definirenden Zustand (Thätigkeit), der schon im Fühlen und Empfinden enthalten ist und nur unmittelbar über das blosse Sein hinausgeht (unsere Nervenzustände und das seelische Princip mögen irgend welche physikalischen und physiologischen und psychologischen Zustände durchmachen: Empfindung ist erst dann, wenn das Moment des „Wissens“ vorhanden ist), ohne jede Beziehung auf Wahrheit, oder Bewusstsein (Wissen von diesem Wissen), oder Selbstbewusstsein. Die niedrigste denkbare Stufe meines Wissens würde da sein, wo die Unterscheidung des Ich, des Wissenden, von dem Gewussten noch nicht vorhanden ist, wo mein Wissen also nur im Wissen eines Objekts A besteht, welches Objekt aber nicht *als Objekt* gewusst werden kann, da das Wissen des Subjekts fehlt; ein solches Wissen kann natürlich nur äusserst unklar und schwach sein, aber das Wesen des Wissens ist doch in einem solchen Zustande; das Objekt, der Inhalt eines solchen Wissens kann niemals sein „A wird gewusst“ oder „A wurde gewusst“, da ihm das Wissen des Wissens fehlt; noch viel weniger kann der Inhalt eines solchen Wissens sein „ich weiss A“ oder „ich wusste A“. Auf einer weit höheren Stufe würde mein Wissen stehen, wenn es im Wissen von A zugleich, und wenn auch noch so unklar und schwach und unbestimmt, dem Objekt A das Subjekt, das Ich, dem Gewussten das Wissende gegenüberstellt, aber freilich nicht dem Gewussten *als* Gewussten das Wissende *als* Wissendes; denn es soll auch dieses einfach nur ein Wissen, nicht zugleich ein Wissen des Wissens sein; deshalb würde auch dieses Wissen nicht zum Inhalte haben können „A wird gewusst“, „A wurde gewusst“, „ich weiss A“, „ich wusste A“. Diese beiden Arten des Wissens wollen wir zusammen bezeichnen mit dem Worte *„bewusstloses Wissen“* und seinen Inhalt *„bewusstlose Vorstellungen“* [1]). Wo die Unterscheidung beider Arten nothwendig wird, gebrauchen wir die Bezeichnungen „bewusstlose Vorstellungen erster Art“ und „bewusstlose Vorstellungen zweiter Art“.

---

[1]) Wir wählen diese Bezeichnung, um einer Verwechselung mit Hartmanns „unbewussten Vorstellungen“ zu entgehen.

Kommt zu dem „bewusstlosen Wissen“ nun das Wissen dieses Wissens hinzu, weiss mein Wissen bei dem Wissen von A zugleich, dass A gewusst wird, so wollen wir diese Stufe des Wissens *„bewusstes Wissen“* und seinen Inhalt *„bewusste Vorstellungen“* nennen. Es gehört zu seinem Inhalte auch „A wird gewusst“ und sein Inhalt kann deshalb auch sein „A wurde gewusst“, es kann nach dem Wissen von A wissen, dass A gewusst wurde; dagegen kann noch nicht zu seinem Inhalte gehören „ich weiss A“, „ich wusste A“; denn es kommt diesem Wissen zwar ein Wissen des Wissens zu, aber es fehlt ihm das Wissen *meines* Wissens, *als* eines Wissens *des Ich.*

Kommt zum Wissen von A noch das Wissen des Wissens *als des meinigen* hinzu, ist mit meinem Wissen von A zugleich das Wissen verbunden, dass *ich A weiss,* so wollen wir diese Stufe des Wissens *„selbstbewusstes Wissen“* und seinen Inhalt *„selbstbewusste Vorstellungen“* nennen. Es gehört zum Inhalte eines solchen Wissens nicht nur „A wird gewusst“, sondern auch „ich weiss A“ und später kann es, sich erinnernd, wissen nicht nur „A wurde gewusst“, sondern auch „ich wusste A“; ein solches Wissen kann aber nicht den Inhalt haben „es wird gewusst, dass A gewusst wird“, oder „es wird gewusst, dass ich A weiss“, oder „ich weiss, dass ich A weiss“. Denn *wenn ich weiss,* dass ich A weiss, so ist der *Inhalt* des Wissens *nur:* „ich weiss A“; nicht „ich weiss, dass ich A weiss“.

Ich denke, dass der Leser an diesen Unterscheidungen fürs Erste genug hat, wenn sich auch noch viele Zwischenstufen angeben liessen, die alle bei der *Entwicklung* unsers Bewusstseins und der *wirklichen Thätigkeit* unsers Denkens vorkommen werden. Auch geht die Potenzirung des Wissens in Wirklichkeit noch weiter, als in unserm selbstbewussten Wissen, für unsern Zweck aber genügen obige Unterscheidungen.

Was nun den allgemein üblichen Ausdruck des Unbewusst-Logischen betrifft, den auch wir oben vorläufig gebraucht haben, um ein von diesem unsern gewöhnlichen, klaren, bewussten Denken verschiedenes Gebiet zu bezeichnen, so rechnen wir in diesen Begriff zunächst das „bewusstlose Wissen“ mit seinen „bewusstlosen Vorstellungen“. Um aber das Auftreten und die bewusstlose Verknüpfung der „bewusstlosen Vorstellungen“ selbst wieder zu erklären, müssen jenseits derselben *Vorgänge und*

Kräfte thätig sein, die den Inhalt dieser Vorstellungen und deren Verknüpfung dem Wissen, das eben diesen Inhalt weiss, darbieten: wir wollen diese Vorgänge und Kräfte, da man durch die Hegel'sche Philosophie gewohnt ist, auch da von einem *Logischen* zu sprechen, wo von einem Wissen nach der gewöhnlichen Auffassung nicht mehr die Rede sein kann, mit der Bezeichnung des „*Wissenlos-Logischen*“ [1]) zusammenfassen, indem wir nochmals ausdrücklich hervorheben, dass in diesem „Wissenlos-Logischen“ absolut Nichts von meinem individuellen Wissen sein soll, dass wir es nur deshalb ein Logisches nennen, weil es mit dem Wissen in unmittelbarer Wechselwirkung steht. Auch ist es nicht unsere Absicht zu behaupten, dass *all* unser bewusstes Wissen stets von einem bewusstlosen Wissen begleitet sei und hinter diesem erst das „Wissenlos-Logische“ stehe, sondern nur, dass all unser Wissen, mag es ein bewusstes Wissen (beglei*tet* von einem bewusstlosen, oder nicht), oder ein bewusstloses (beglei*tend* ein bewusstes, oder nicht) sein, schliesslich zu seiner Erklärung doch eines „Wissenlos-Logischen“ bedarf. Auch behaupten wir endlich nichts darüber, ob das „Wissenlos-Logische“, in dem von *meinem Wissen* absolut Nichts ist, nicht etwa ein von meinem Wissen, einem Akte dieses Selbst, verschiedenes Wissen hat: nach der gewöhnlichen Auffassung dieser uns umgebenden körperlichen Welt als eines räumlich und zeitlich an sich Seienden, das absolut ohne alles Wissen ist, bildet sich etwa beim Sehen eines gefärbten Flächenelements auf der Netzhaut und in Folge dessen auch im Gehirn irgend ein lediglich auf *materielle, körperliche Weise* bestimmter Zustand; *bis zum Minimum* (einem Minimum nach Intensität und Inhalt) *des Wissens* eines Gefärbten ist eine *absolute Kluft;* die Brücke über diese Kluft soll durch das „Wissenlos-Logische“ geschlagen werden, das ist *diesem Fall* (da es von meinem Wissen nichts haben soll, und in dieser Körperwelt, also auch in meinem Gehirn kein Wissen ist) *absolut ohne alles Wissen* ist, damit aber auch nur *Bezeichnung des Bedürfnisses* einer solchen Brücke, keine Erklärung sein

[1]) Wissenlos ist nach der Analogie von gewissenlos gebildet. Wissenlos ist hier besser als bewusstlos, da hier nicht nur das Wissen des Wissens (= Bewusstsein), sondern überhaupt das Wissen fehlen soll.

will; fasst man aber, wie es in Wahrheit ist, diese ganze Welt, also auch Netzhaut und Gehirn und materielle Zustände desselben als blosse Erscheinungen, die als das, als was sie vorgestellt werden, nur in unserm Bewusstsein Wahrheit und Wirklichkeit haben, so *könnte* man, um nicht auf andre Weise wieder eine solche Kluft zu bekommen und um zugleich die von unserm individuellen Denken *nicht* aus eigner bewusster Initiative bewirkte *Verknüpfung* unserer bewussten, wie bewusstlosen Vorstellungen schliesslich wenigstens denkbar zu machen, ein über die individuellen Bewusstsein hinweggreifendes, den Zwang (A) einschliessendes, allgemeines, absolutes Bewusstsein annehmen, in dem und durch das allein *unser* Bewusstsein Existenz hat, sodass jenes „Wissenlos-Logische" in Wahrheit das absolute Bewusstsein selbst wäre. Ohne also hierüber irgend etwas zu behaupten, schliessen wir von unserm „Wissenlos-Logischen" nur unser individuelles Wissen aus, das Wissen als Thätigkeit oder Zustand dieses meines individuellen Selbst, das Wissen, dessen ich mir in meinem bewussten Denken bewusst bin, und das auch noch in meinem „bewusstlosen Wissen" thätig ist, aber ohne dass ich mir dieser Thätigkeit bewusst bin. Nachdem wir so an Stelle des unbestimmteren Begriffs des Unbewusst-Logischen die Unterscheidung der „bewusstlosen Vorstellungen" und des „Wissenlos-Logischen" gesetzt haben, wollen wir sehen, wie sich Kant gegen diese Begriffe verhält.

Gegen die Cartesianische Lehre, dass die Seele stets denke, hatte Locke [1]) unter Anderm die Behauptung aufgestellt

---

[1]) An essay conc. human underst. B. 2, Ch. 1, § 19. In diesem Paragraphen kann man zunächst aus dem Satze „Consciousness — myself" deutlich ersehen, dass Locke klar unterscheidet zwischen dem „Wissen von A" („conscious of any thing") und dem „Wissen des Wissens von A" („perception of what passes in a man's own mind"; „when J perceive *it*" sc. „that J am conscious of any thing"). Zweitens ergiebt sich, dass er nicht etwa „Vorstellungen *ohne jedes* Wissen," Vorstellungen, die da seien, ohne dass ihr Inhalt von irgend einem Wissen gewusst würde, leugnet, von solchen vagen Dingen spricht er gar nicht, sondern dass er die Möglichkeit eines „Wissens von A," *das nicht zugleich ein* „Wissen des Wissens von A" sei, in Abrede stellt: dies folgt schon aus dem vorher Bemerkten, ergiebt sich aber ferner daraus, dass bei dem „conscious of *it*" unter dem „it" immer das that he thinks, that it thinks zu ver-

(in unsern Bezeichnungen ausgedrückt), ein „Wissen von A“, das nicht zugleich ein „Wissen des Wissens von A“ sei, gebe es nicht. Gegen diese Ansicht wendet sich Kant in der Anthropologie (§ 5) mit den Worten: „*Vorstellungen haben* und sich *ihrer doch nicht bewusst zu sein,* darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, dass wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind? Diesen Einwurf machte schon Locke, der darum auch das Dasein solcher Art Vorstellungen verwarf. — Allein wir können uns doch *mittelbar* bewusst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind. — Dergleichen Vorstellungen heissen *dunkle;* die übrigen sind klar, und, wenn ihre Klarheit sich auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt, *deutliche Vorstellungen,* es sei des Denkens oder der Anschauung.“ Da Locke „bewusstlose Vorstellungen“ verwarf und es undenkbar ist, dass Kant Locke's klare Auseinandersetzung sollte missverstanden haben, so müssen die Vorstellungen, deren Existenz Kant in obigen Worten retten will, ebenfalls „bewusstlose Vorstellungen“ sein (denn sonst giebt es keine von Locke „verworfenen“ Vorstellungen, an die Kant hier denken könnte). Dies bestätigt sich denn auch, wenn wir Kant's Worte genau ansehen. Denn das „und sich ihrer“ (sc. der Vorstellungen, die wir haben) „doch nicht bewusst zu sein“ heisst nicht „und doch den Inhalt der Vorstellungen (unser obiges A) nicht zu wissen“, son-

stehen ist, wie er denn auch sagt „being conscious of it, or perceiving that it“ (sc. any thing) „does so“ (sc. thinks), vor allem aber sagt er ausdrücklich „conscious to himself of *thinking*“ und „thinking consists in being conscious that one thinks.“ Dass also Locke ein „Wissen von A,“ das nicht zugleich („consists“) ein „Wissen des Wissens von A“ sei, leugnet, ist durch diese ganze Stelle hindurch so unzweifelhaft, dass es gradezu unmöglich ist, dass Kant, der, wie wir sogleich sehen werden, dieser Ansicht Locke's widerspricht, ihn anders sollte verstanden haben. Locke leugnet also ein „Bewusstloses Wissen.“ Drittens ergiebt sich noch daraus, wie Locke ohne Unterschied sagt „conscious of *it,*“ „perceiving that *it* does so,“ „that *one* thinks,“ „conscious to *himself* of thinking,“ „in a man's own mind,“ „when J perceive it“ (sc. „that *J* am conscious“) „not myself,“ dass er, wie es der Reflexion über diese Frage ja am nächsten liegt, zwischen unserm „bewussten Wissen“ und „selbstbewussten Wissen“ nicht unterschieden, mehr aber das Letztere gemeint haben wird.

dern „und doch nicht zu wissen, dass wir die Vorstellungen haben", sodass Kant's Meinung ist „Etwas wissen und sich dieses Wissens doch nicht bewusst zu sein". Dass in der That, wie nach dem allgemeinen, so auch nach Kant's Sprachgebrauch „Sich einer Vorstellung (ihrer! sc. der Vorstellung) bewusst sein" = „Wissen, dass man die Vorstellung hat" ist, wenigstens dass Kant von dem Herausgeber seiner Logik nur so verstanden worden ist, beweisen folgende Sätze: „(Eigentlich ist das *Bewusstsein* eine Vorstellung, dass eine andre Vorstellung in mir ist) ... Die Verschiedenheit der Form des Erkenntnisses beruht ... auf dem *Bewusstsein*. Bin ich mir der Vorstellung bewusst: so ist sie *klar*; bin ich mir derselben nicht bewusst, *dunkel*" (Logik, Einleitung, V. Dieser Abschnitt enthält noch mehrere mit unserm § 5 der Anthropologie übereinstimmende Punkte). Diese Auffassung wird ferner bestätigt durch das unmittelbar nach obigen Worten der Anthropologie angeführte Beispiel [1]). Kant hält also ein „Wissen von A" ohne ein begleitendes „Wissen des Wissens von A", er hält „bewusstlose Vorstellungen" für möglich. — Man könnte hier noch einwenden, dass Kant allerdings in obiger Stelle nur sagen wolle „Wir können Vorstellungen haben, ohne zu wissen, dass wir sie haben", dass er damit aber noch gar nichts über die Art dieser Vorstellungen sage, ob sie *ohne jedes Wissen* sind, oder nicht; dass diese Vorstellungen (von denen wir nicht wissen, dass wir sie haben) nach Kant ein „Wissen von A" seien, sei eine im Vorigen von uns gemachte Unterstellung, er könne bei diesen Vorstellungen ebensogut an „*Vorstellungen ohne jedes Wissen*" gedacht haben. Man wird nun aber zunächst zugeben, dass „Vorstellungen ohne jedes *Wissen*", Vorstellungen, deren Inhalt kein *Gewusstes* ist, ein künstlicher

---

[1]) „Wenn ich weit von mir — zusammengesetzt." Man achte hier nur auf die Ausdrücke „zu *sehen*, mir bewusst bin," „mir nicht bewusst bin, ... wahrzunehmen," um sich von unserer Behauptung zu überzeugen. Auch Kant unterscheidet, wie Locke, an unserer Stelle (wir werden aber bei seiner transscendentalen Deduktion der Kategorien diesen Unterschied brauchen können) nicht ausdrücklich zwischen „bewussten" und „selbstbewussten Vorstellungen"; doch hat er sicher an die letzteren gedacht, wie das ja unmittelbar mit dem sprachlichen Ausdrucke „*sich* bewusst sein," „*ich* bin *mir* bewusst gegeben ist und in dem Citat aus der Logik („dass eine andere Vorstellung in *mir* ist") direkt ausgesprochen ist.

Begriff ist, nach seinem *eigentlichen* Sinne eine contradictio in adjecto, logisch dasselbe wie „hölzernes Eisen". Nur wenn man vorher *ausdrücklich erklärt*, dass die Bezeichnung Vorstellung wegen irgend welcher Aehnlichkeiten in bestimmten Fällen gebraucht werden solle, wenn in ihnen auch von keinem Wissen mehr die Rede sei, ist ein solcher Gebrauch dieses Wortes zulässig. Das thut aber Kant nicht, er folgt also dem gewöhnlichen Sprachgebrauche und sein „Vorstellungen haben" schliesst hier, wie in seinen andern Schriften, das „Wissen von A" ein. Das ergiebt sich auch aus der Ansicht Locke's, der Kant die seinige entgegensetzt; denn Locke hatte nicht etwa den offenbaren Unsinn behauptet „haben wir Vorstellungen ohne jedes Wissen, so wissen wir auch, dass wir sie haben"; es müsste denn auch von Locke's „thinking" das „Wissen von A" ausgeschlossen werden. Hätte Kant Locke so verstanden, so hätte er ihm so widersprechen müssen: „Vorstellungen haben und doch Nichts wissen, ist sehr wohl möglich". Dass unsre Auffassung richtig ist, ergiebt sich ferner aus folgenden Worten Kant's, entnommen einer Zurückweisung der ihm untergeschobenen „angebornen Vorstellungen": „Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnissvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objekts (die jederzeit eine eigne Handlung ist) zu bestimmen" (I, 446). Die Raum*vorstellung* kann also deshalb nict angeboren sein, weil das *Erkenntniss*vermögen, *dem doch wohl ein Wissen zukommt* (cf Krit. S. 280: 1. u. 2. Aufl.), erst durch die Einwirkung der Gegenstände „erweckt" und zur Vorstellung eines Objekts bestimmt werden muss; so lange dies nicht geschehen, so lange also auch kein Wissen da ist, kann es auch keine Vorstellungen geben. Endlich heisst es in seiner Logik (Einleitung VIII, Ende) direkt: „Der erste Grad der *Erkenntniss* ist: sich etwas vorstellen; der zweite: sich mit *Bewusstsein* etwas vorstellen oder wahrnehmen (percipere)." [1]) Einiger Zweifel könnte wider

[1]) Cf. hierzu Krit. S. 280: dass in den beiden letzteren Stellen der Begriff der Erkenntniss nicht genau derselbe ist, ist hier unwesentlich: in der aus der Kritik gehört sogar das „Bewusstsein" zum Begriff der Erkenntniss. Kant meint mit „Bewusstsein" bisweilen „Selbstbewusstsein"

diesen Punkt sich erheben durch folgende Note aus der „Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises der Beharrlichkeit der Seele": „Klarheit ist nicht, wie die Logiker sagen, das Bewusstsein einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewusstseins, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muss selbst in *manchen* dunklen Vorstellungen anzutreffen sein, weil ohne alles Bewusstsein wir in der Verbindung dunkler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden, welches wir doch bei den Merkmalen mancher Begriffe ... zu thun vermögen. Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewusstsein zum **Bewusstsein** *des Unterschiedes* derselben von andern zureicht. Reicht dieses zwar zur Unterscheidung, aber nicht zum Bewusstsein des Unterschiedes zu, so müsste die Vorstellung noch dunkel genannt werden. Also giebt es unendlich viele Grade des Bewusstseins bis zum Verschwinden." Da also nur in *manchen* dunklen Vorstellungen Bewusstsein sein muss, so muss es doch auch Vorstellungen geben *ohne alles Bewusstsein.* Kant ist nun allerdings nach seinem eignen Geständniss im Gebrauch des Wortes Bewusstsein nicht sehr consequent („Eigentlich" in obiger Stelle aus der Logik, Einleitung V), aber hier, wo er von klaren und dunklen Vorstellungen spricht, werden wir unter Bewusstsein doch nicht nur unser „Wissen", sondern das „Wissen, dass wir Vorstellungen haben" verstehen müssen: während er in den oben citirten Worten aus der Anthropologie und Logik die dunklen und klaren Vorstellungen dadurch unterscheidet, ob sie vom „Wissen, dass wir sie haben" begleitet sind, oder nicht, sagt er hier, dass doch auch einige dunkle Vorstellungen einen gewissen Grad des „Wissens, dass wir sie haben" besitzen müssten, der aber eben nur hinreichend sei, sie zu unterscheiden, aber nicht dazu, das „Wissen, dass diese Unterscheidung war" = „das Bewusstsein des Unterschiedes derselben" zu ermöglichen, sodass sie immer noch dunkle Vorstellungen sind, die zwar während ihres Vorgestellt-

(S. 633 fin.: 1. Aufl. cf. ferner transsc. Deduktion); andererseits freilich heisst es wieder in den Proleg: es giebt „keine psychol. *Dunkelheit,* die nicht als ein *Bewusstsein* betrachtet werden könnte" (§ 24, fin.): will man hier Kants „Bewusstsein" = unserm „Wissen" setzen, so kommt den „*dunklen*" Vorstellungen also doch immer noch ein „Wissen" zu; cf. indess die Fortsetzung im Text.

werdens noch von einem schwachen „Wissen, dass wir sie haben" begleitet sind, denen aber trotzdem nicht das Urtheil *nachfolgen* kann „sie wurden gewusst", weil das „Bewusstsein" „zur *Erinnerung* nicht zureicht", weil eben das „Wissen, dass sie von andern unterschieden worden sind", das „Bewusstsein des Unterschiedes", das zu einer *klaren* Vorstellung gehört („klar, in der das Bewusstsein zum Bewusstsein des Unterschiedes derselben von andern zureicht"), fehlt. Das nämlich, dass das Unterscheiden von A und B durch ein Hin- und Hergehen zwischen A und B sicherer und deutlicher wird, muss man zugeben: dazu aber ist beim Wissen von B eine Erinnerung an A, also ein gewisser Grad des „Wissens, dass A gewusst wurde" erforderlich. Nothwendig aber ist dieses Hin- und Hergehen zum Unterscheiden an sich nicht: der Unterschied von A und B tritt schliesslich doch nur dadurch in unser Wissen, dass A und B in *einem* Wissensakte *zugleich* gewusst werden. — Zur Heranziehung seiner sonst ausgesprochenen Ansichten über klare und dunkle Vorstellungen zu dieser Stelle fühlen wir uns um so mehr berechtigt, als das (oben nicht mit hingeschriebene) Beispiel vom Tonkünstler auch im § 5 der Anthropologie auftritt. — Wir müssen also dabei bleiben, dass Kant's Vorstellungen ohne ein „Wissen" ganz undenkbar sind, dass er nicht „Vorstellungen ohne jedes Wissen", sondern nur „bewusstlose Vorstellungen" für möglich hält.

Obige Stelle aus der Anthropologie hat nun dazu dienen müssen, an die Spitze der „Philosophie des Unbewussten" gestellt, dem Publikum Vertrauen zu dieser neuen Lehre einzuflössen. Leibnitz ist nach Hartmann (Philosophie des Unbewussten S. 13) „die Entdeckung der unbewussten Vorstellungen" zu verdanken, und Kant hat seinen „Begriff der unbewussten, oder wie er sie nennt, dunklen Vorstellungen von Leibnitz entlehnt" (S. 15); Hartmann betrachtet also auch Kant als einen „Vorgänger" in der Philosophie des Unbewussten. Nun heisst es aber vom Begriff der unbewussten Vorstellung (S. 3): „Der positive Inhalt des Begriffs kann sich erst *im Laufe* der Untersuchung *bilden,* vorerst genüge es, dass damit eine ausserhalb des Bewusstseins fallende unbekannte Ursache gewisser Vorgänge gemeint ist, welche den Namen Vorstellung deshalb erhalten hat, weil sie mit dem uns im Bewusstsein als Vor-

stellung Bekannten das gemein hat, dass sie wie jene einen *idealen* Inhalt besitzt, der selbst keine Realität hat, sondern höchstens einer äussern Realität im idealen Bilde gleichen kann"; oder (S. 321): „... so kann auch die unbewusste Vorstellung unmöglich die Form der Sinnlichkeit haben. Da aber das Bewusstsein schlechterdings gar nichts vorstellen kann, es sei denn in Form der Sinnlichkeit, so folgt, dass das Bewusstsein nun und nimmermehr sich eine *direkte Vorstellung machen kann* von der Art und Weise, wie die unbewusste Vorstellung vorgestellt wird, es kann nur *negativ* wissen, dass jene auf *keine* Weise vorgestellt wird, *von der* es sich eine Vorstellung machen kann"; ja schliesslich kommt Hartmann so weit, in seinem „wahrhaft Unbewussten" „plötzlich" das zu erkennen, „was den Kern aller grossen Philosophien gebildet hat, Spinoza's Substanz, Fichte's absolutes Ich, Schelling's absolutes Subjekt-Objekt, Plato's und Hegel's absolute Idee" (S. 3 und 644 etc.). Da würde Kant doch beschämt gestehen müssen, dass er zu dieser gewaltig tiefsinnigen Spekulation Hartmann's nur verzweifelt wenig beigetragen hat (woher es denn auch kommen mag, dass er unter den „grossen Philosophien" nicht vertreten ist), und in seiner alten Ehrlichkeit würde er die Ehre, Mitarbeiter, ja Chorführer der „unbewussten Philosophen" zu sein, entschieden zurückweisen. Und in der That nehmen sich Kant's „dunkle Vorstellungen" sehr hausbacken und nüchtern aus gegenüber dem mysteriösen Unbewussten Hartmann's: sie sind ein vollkommen klarer Begriff, alltägliche Objekte (cf. Kant's Beispiele) unseres ganz gewöhnlichen Wissens, nur dass wir von diesem Wissen unmittelbar nichts wissen. Vorstellungen, die so wenig in ein geheimnissvolles Dunkel gehüllt sind, dass sie, wie „alle Vorstellungen ... eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstsein" haben, „denn hätten sie dieses nicht und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewusst zu werden, so würde das so viel sagen: sie *existirten gar nicht* (S. 623, Note: 1. Aufl.); wir müssen uns nicht aller Vorstellungen bewusst *sein*, aber alle Vorstellungen müssen der Art sein, dass wir uns ihrer bewusst werden *können*[1]). Hartmann's „unbewusste Vor-

[1]) Von diesem Punkte wird bei der transscendentalen Deduktion der Kategorien ausführlicher die Rede sein.

stellungen“ aber haben mit dieser Begriffsklarheit nichts zu thun.

Nach Hartmann hat es Volkelt unternommen, neue hierhergehörige Untersuchungen in Kant anzustellen (Philosophische Monatshefte von Bergmann etc. IX. S. 49 etc.). Da heisst es (S. 51): „Da nun nach Kant zur Entstehung des Bewusstseins „*die innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen*, das im Subjekte vorher gegeben wird“ erforderlich ist .... so sind die Formen unserer Sinnlichkeit, insofern sie allen Anschauungen in uns vorangehen, in *unbewusstem* Zustande in uns vorhanden.“ Man wundert sich über diese curiose Ansicht Kants von der Entstehung unseres Bewusstseins, schlägt die citirte Stelle nach, findet aber etwas ganz anderes: Wenn durch das „Bewusstsein seiner selbst ... allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewusstsein“ (sc. des Mannigfaltigen im Subjekt) „innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird.“ Also nicht um die Entstehung einfach und überhaupt dieses unsers Bewusstseins, dem Hartmann unbestimmt genug sein Unbewusstes gegenüberstellt, handelt es sich, sondern ganz klar und bestimmt und ganz speciell um die Entstehung des Wissens von dem Mannigfaltigen im Subjekt: unmittelbar vor der Entstehung *dieses Wissens* muss nicht das Hartmann'sche Unbewusste liegen, da können schon viele ganz bestimmte Wissensakte stattgefunden haben. Ueberdies ist es der Sache nach ganz entschieden falsch, Kant derartige Meinungen zuzuschreiben. Hätte Kant „der Begriff des unbewussten Anschauens wenigstens vorgeschwebt“ (S. 52), so würde er nicht mit der Entschiedenheit, mit der er es gethan, angeborne Vorstellungen zurückgewiesen haben.

Diese Entschiedenheit freilich vermisst selbst Cohen (Kants Theorie der Erf. S. 103), der sonst (S. 102 und vorher) gegen die Verwechselung des „a priori“ mit dem „angeboren“ ist; aber gerade die Aussprüche Kants, deren Uebereinstimmung unter sich und mit seinen sonstigen Ansichten er vermisst, geben das rechte Licht: „keine Vorstellungen sind angeboren, sondern das Erkenntnissvermögen ... bringt sie aus sich selbst a priori zu Stande“ und nur der „Grund“, dass sie „so und nicht

anders entstehen ... ist angeboren" (I, S. 445). Die richtige Auffassung dieser Stelle, so wie der aus der Schrift De mundi etc. (I, S. 325 fin. cf. § 8) hat schon Grapengiesser (Zeitschrift für Philos. und philos. Krit. von Fichte, Ulrici und Wirth, B. 66, S. 47 u. 48) gegeben. Die nach Cohen damit nicht übereinstimmende Stelle aus der Kritik lautet im Zusammenhange (S. 144, 2 : 2. Aufl.): „Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht die Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich ... Wollte Jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich dass sie weder *selbstgedachte* erste Principien a priori unserer Erkenntniss, noch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Erkenntniss zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft), so würde (ausserdem, dass bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein, dass in solchem Falle den Kategorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört." Die Kategorien als solche subjektive, so eingerichtete Anlagen, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur genau stimmt, sodass die Natur in der Vernunft gleichsam präformirt wäre, als „vorbestimmte Anlagen zu künftigen Urtheilen" über den Naturzusammenhang, sind doch ganz offenbar etwas anderes, als der „Grund", dass das Erkenntnissvermögen die Kategorien so und nicht anders a priori zu Stande gebracht hat! Angeboren ist dem Ich die Fähigkeit, auch anderes als sich zu wissen, angeboren die Fähigkeit, in diesem Andern Ordnung, Zusammenhang, nothwendige Einheit herzustellen, angeboren ist auch der Grund, weshalb diese Einheit so und nicht anders ausgefallen ist. Mit diesem Grunde ist gar nicht gesagt, dass in dem Ich, bevor es in Beziehung trat zu dem gegebenen Mannigfaltigen, irgend eine Anlage, Organisation für die später hervortretenden Vor-

stellungen oder Thätigkeiten vorhanden gewesen sei; wir dürfen es uns, bildlich zu sprechen, als ein durchaus homogenes, isotropes, unkrystallinisches Mittel denken, ohne irgend welche *auf seine spätere Gestaltung abzielende Vorbildung*, aber ohne jede *Qualität* können wir es nicht denken (diese Qualität, wie überhaupt alles, was das Ich vor seinem Wissen, ohne sein Wissen und ausser seinem Wissen noch ist, seine Fähigkeiten, Kräfte, Vermögen gehören nach unserer obigen Bezeichnung natürlich, da hier von diesem meinen individuellen Wissen nichts mehr ist, in das Bereich des „Wissenlos-Logischen"; wie viel oder wie wenig von diesem zum Ich gehört, als transscendentales Substrat dieses meines empirischen Selbst, ja ob in dem „Wissenlos-Logischen" überhaupt eine solche Grenze zwischen dem Ich an sich und dem Ding an sich, als dem Substrat der Körperwelt besteht, bleibt ausdrüklich unentschieden; unsere Ausdrucksweise ist aber nach § 11, letzter Absatz so, als gäbe es eine solche Grenze).[1] Wir dürfen das

[1]) Ebenso unvermeidlich ist es, dass es hier, wie auch in der ganzen Kritik, immer den Anschein hat, als sollte das Ansichsein des Dinges an sich oder des Ich an sich erfasst werden. Es ist z. B. unvermeidlich, dass in der Kritik der Ausdruck vorkommt „die Gegenstände afficiren uns;" die Gegenstände sind nun nur Vorstellungen und auch wir selbst sind uns nur Vorstellungen (wenn auch mein Sein eine unmittelbare gegebne Thatsache ist, wovon weiter unten); da es nun nicht die Meinung sein kann, dass die Gegenstände als Vorstellungen auf das wahrnehmende Subjekt als Vorstellung wirken sollen, sondern vielmehr, dass das den Gegenständen zu Grunde liegende Ding an sich auf das dem Subjekt zu Grunde liegende Ich an sich wirke, so wird damit viel über das *unbekannte* transsc. Objekt *ausgesagt*, ebenso wie über das *unbekannte* Ich; also ein Widerspruch. Es ist aber, wenn wir sagen „das Ding an sich wirkt auf das Ich an sich" (S) gar nicht unsre Meinung, damit absolute Wahrheit erfasst zu haben, sondern nur, dass wir in diesem Fall so denken müssen, dass das dem Satze (S) entsprechende Ansich (x) nur im Satze (S) sich in unserm Denken darstellen kann. Ebenso ist der Gedanke, „dass es ein solches Ansich (x) gebe" (L) keine absolute Wahrheit, sondern nur eine Nothwendigkeit in unserm Denken; deshalb keine absolute Wahrheit, weil wir alles, was wir jemals denken, eben nur in *unserer* Weise denken können. Wollte man sich aus dieser Beschränktheit dadurch helfen, dass man, wie das bekanntlich geschehen ist, das Ding an sich ignorirte, so wäre das kein Fortschritt, wie man geglaubt hat, sondern einfach ein Verlassen des *kritischen* Standpunktes, ein Rückschritt. Das Bewusstsein der Beschränktheit, Relativität unsers Denkens

Ich an sich, bevor das Ding an sich es afficirt, für jede beliebige Gestaltung als gleich disponirt fassen, aber es muss doch die Fähigkeit haben, auf bestimmte Veranlassung durch das Ding an sich eine *bestimmte Form* anzunehmen. Diese Fähigkeit ist jener *Grund*, dass das Ich durch die bestimmte Einwirkung des Dinges in einen bestimmten Zustand geräth, dagegen in bestimmter Thätigkeit reagirt, in bestimmter Weise das an dasselbe herantretende Fremde durch die Kraft des Wissens zu bewältigen sucht und in und mit dieser Wissensthätigkeit a priori die bestimmten Vorstellungen des Nebeneinander, Nacheinander, des Durch (Causalität) etc. erwirbt. Wäre freilich die vom Gegenstande gegebene Veranlassung von *anderer bestimmter* Art gewesen, so wären auch die Thätigkeit des Ich und die dadurch erworbenen apriorischen Vorstellungen andre geworden, und so läge freilich ein Theil jenes Grundes, dass die Vorstellungen so und nicht anders geworden sind, im Gegenstande: aber doch wäre *vom Gegenstande selbst nichts in diesen Vorstellungen,* alles, was zu diesen Vorstellungen gehört, wäre unmittelbar *als solcher* Vorstellungsinhalt doch nur das Produkt des Ich und die eigentliche Ursache (causa efficiens), dass auf die bestimmte *Veranlassung* (causa occasionalis), wie sie das Ding an sich *nun einmal* gegeben hat und *giebt,* gerade diese bestimmten Vorstellungen des Nebeneinander etc., in denen doch von ihm selbst und seinem Einwirken und Veranlassen *gar nichts enthalten* ist, hervortreten, liegt so nur im Ich an sich, in jener Fähigkeit, auf die *nun einmal gegebene* bestimmte *Veranlassung* eine bestimmte Gestalt anzunehmen, eine bestimmte Thätigkeit zu erwickeln. Diese ursprünglich mit dem Wesen des Ich zugleich gegebene Fähigkeit ist doch weit verschieden von Anlagen zu künftigen Urtheilen über den Naturzusammenhang! Aber selbst wenn man im Ich eine ursprüngliche Organi-

---

und das Ding an sich sind untrennbar; über diese Beschränktheit, über die ewige Relativität aller unserer Sätze (S), (L), etc. etc. würden wir nur dann wirklich hinauskommen, wenn der ihnen zu Grunde liegende Grundschade geheilt würde, wenn uns statt des relativen ein absolutes Denken gegeben würde. So lange aber unser Denken nur ein relatives ist, ein von den Dingen verschiedenes, die Dinge nur so auffassendes, wie sie sich *im Denken* gestalten, so lange haben auch unsere Vorstellungen und Urtheile nur relative Wahrheit.

sation für seine künftige *Thätigkeit* annimmt, ja sogar Vorbildungen *speciell* und direkt für die *bestimmten Vorstellungen* des Raums, der Zeit und der Kategorien (sodass diese Vorbildungen der Grund wären, dass diese Vorstellungen dann so und nicht anders ausfallen), so wären diese Vorbildungen zwar ursprünglich eingepflanzte Anlagen zu den Kategorien, aber doch nicht nothwendig „vorbestimmte Anlagen zu künftigen Urtheilen"; damit, dass eine bestimmte Anlage für den *Begriff* „Durch" angenommen wird, wird doch noch nicht gesagt, dass diese Anlage *unmittelbar* eine Anlage für das *Urtheil* „die Wirkung ist mit der Ursache immer verbunden" sei (das Umgekehrte liesse sich behaupten); es ist eben zweierlei, Anlagen für die Kategorien und die Kategorien als Anlagen für künftige Urtheile anzunehmen. Indess, wenn wir auch nicht entscheiden wollen, ob sich Kant das Ich ohne jede ursprüngliche Organisation gedacht hat oder nicht (dazu würde sich schwerlich ein Anhalt finden lassen), so können wir doch in dem Ausdrucke „Grund, dass" die vom Erkenntnissvermögen „aus sich selbst a priori zu Stande" gebrachten Vorstellungen „so und nicht anders entstehen", entschieden keine Vorbildung speciell und direkt für die apriorischen *Vorstellungen*, sondern höchstens eine Organisation für die künftige *Thätigkeit* sehen, in und mit der diese Vorstellungen erst hervortreten: Keine Vorstellung, keine Anlage zu einer Vorstellung, sondern nur die *„eigenthümliche Receptivität* des Gemüths" (I, S. 446) ist angeboren. Ein Widerspruch zwischen den von Cohen angeführten Stellen existirt also nicht [1]). — Dass Cohen diese Aeusserungen Kant's nicht richtig auffasst, hat seinen Grund darin, dass er den Begriff des „a priori" in dem des „transscendental" *rein aufgehen lassen* möchte (S. 13, 14, 22, 23, 26, 94, 97, 104 etc.): es ist richtig, dass das a priori die Erfahrung construirt, auch wird durch den Nachweis hiervon der Nachweis des apriorischen Charakters von Raum, Zeit und Kategorien erst vollständig; es ist aber nicht richtig (S. 104), dass nun, nachdem das Problem der Construktion der Erfahrung gelöst und die Con-

---

[1]) Hierher gehören noch folgende Stellen: S. 114, 3 u. 97, 1 : 1. u. 2. Aufl.; S. 140, 4 u. 141, 2 : 2. Aufl.; Krit. d. pr. V. I. Thl. 2. B. 2. H. VII. fin. (S. 254, 2). Nicht nur sich, selbst Leibnitz vertheidigt er gegen angeborne Vorstellungen (I, S. 446, Note u. S. 480: gegen Ebrh.).

struktionsstücke gefunden seien, diese Constructionsstücke nur deshalb a priori genannt würden, *weil* wir sie zur Construktion der Erfahrung nothwendig brauchen, dass es uns gar nicht mehr kümmere, ob diese Construktionsstücke uns angeboren seien, oder nicht. Die Kritik der reinen Vernunft lediglich als die Lösung der Aufgabe zu fassen, das die Erfahrung construirende a priori zu entdecken, ist entschieden einseitig und die Ansicht Kant's, dass ursprünglich in und mit unserm Wesen zugleich der Grund gegeben ist für die Art, wie sich dann unsre Erkenntnissthätigkeit entwickelt, für ein Schwanken, oder gar diese ganze Frage für eine überflüssige zu erklären, das heisst dem Kriticismus die sichere Grundlage des nach seinem ursprünglichen Wesen thätigen Ich [1]), dessen Sein der einzige feste Punkt ist, und dem Construiren der Erfahrung selbst jeden Halt nehmen: wie dann die Kritik noch mehr, als eine zwar in sich geschlossene, aber in der Luft schwebende Seifenblase sein soll, ist unbegreiflich.

Hat sich Kant also entschieden und ohne Schwanken (Worte wie „im Gemüthe bereit liegen“ sind *höchstens* eine nachlässige *Ausdrucksweise*, die in der Kritik bekanntlich nicht gar zu selten ist) gegen angeborne Vorstellungen ausgesprochen, so ist an eine „unbewusste“ „Anschauung von Raum und Zeit vor allen wirklichen Wahrnehmungen“ (Volkelt S. 52) nicht im Entferntesten zu denken. Diese Anschauung treten erst auf, wenn das Gemüth afficirt wird und wahrnimmt. Diese Wahrnehmungen mögen anfangs „bewusstlose Vorstellungen“ sein, die aber nach dem Obigen mit Hartmann's „unbewussten Vorstellungen“ nicht verwechselt werden können; vor diesem ihren ersten Auftreten sind diese Anschauungen Nichts gewesen, es ging ihnen nur voran jener dem Gemüthe angeborne *Grund*, dass sie so und nicht anders ausgefallen sind: diesen Grund, diese ursprüngliche „subjektive Beschaffenheit“ (I, S. 446) des Gemüths, rechnen wir nach Obigem zum „Wissenlos-Logischen“.

---

[1]) Cohen S. 142 „das Ich ist demnach so wenig — die Einheit des Bewusstseins.“

§ 13. *Fortsetzung. Das Unbewusst-Logische in der transscendentalen Deduktion der Kategorien.*

Die Unterscheidung zwischen dem „bewusstlosen Wissen“ und dem „bewussten Wissen“ ist besonders wichtig in der transscendentalen Deduktion der Kategorien: hier wird ausdrücklich unterschieden zwischen der spontanen Thätigkeit des Verstandes und unserm Wissen davon. Wir sprechen zunächst von der ersten Auflage.

Die Spontaneität des Verstandes hat ihren Kern in der transscendentalen Apperception. „Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand und ebendieselbe Einheit, beziehungsweise auf die *transscendentale* Synthesis der Einbildungskraft, der *reine* Verstand“ (S. 624, 3). Da ist nun nicht nur die Einbildungskraft eine „blinde ... Funktion der Seele, .. der wir uns .. selten nur einmal bewusst sind“ (S. 105, 2: 1. u. 2. Aufl.), sondern auch von der transscendentalen Apperception heisst es (S. 623, Note): „Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, dass die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andern (deren collective Einheit sie möglich macht) das transscendentale Bewusstsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht nothwendig auf dem Verhältniss zu dieser Apperception als einem Vermögen.“ Die blinde Einbildungskraft ist natürlich eine Art der *Wissens*thätigkeit, die nicht vom *Wissen des Wissens* begleitet ist: das liegt schon im Worte blind, das dem dunkel im § 5 der Anthropologie an die Seite gestellt werden muss, das sagt auch der ausdrückliche Zusatz, „deren wir uns *selten* nur einmal bewusst sind“; dass wir uns dieser Thätigkeit aber doch bewusst werden *können*, stimmt durchaus zu dem Satze: „*Alle* Vorstellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstsein: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewusst zu werden, so würde das so viel sagen, sie existirten gar nicht“ (dies. Note; cf. ferner S. 627, 3). Hinsichtlich des zweiten obigen Citats ist zunächst zu bemerken, dass es ein klares Beispiel für Kant's

Nachlässigkeit im Ausdruck ist: statt „an der Wirklichkeit *desselben*“ muss es heissen „an der Wirklichkeit *derselben*“. Der Sinn freilich ist in beiden Fällen derselbe: „desselben“ bezieht sich auf „das transscendentale Bewusstsein“ (denn es auf das *eingeklammerte* „empirisches Bewusstsein“ zu beziehen, ist unzulässig)[1]) und „derselben“ würde sich schliesslich auf

---

[1]) In der 2. Aufl. (S. 304, Note) wird, wie wir schon hervorgehoben haben, bemerkt, dass einige dunkle Vorstellungen doch einen geringen Grad des „Wissens des Wissens von A“ besitzen müssen; hätte Kant, schon in der 1. Auflage, dies bei dem Worte „dunkel“ im Sinne gehabt, so würde „ja nicht einmal an der Wirklichkeit des empirischen Bewusstseins“ eine Steigerung des „dunkel“ sein, die *an sich selbst* verständlich wäre: in der „dunkeln“ „Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen“ würde dann das „Bewusstsein . . . zwar zur Unterscheidung“ des Ich von den andern Vorstellungen hinreichen, „aber nicht zum Bewusstsein des Unterschiedes“ (cf. § 12), während, wenn *alles* „Wissen des Wissens“ fehlt, zwar nicht die „Vorstellung Ich in *Beziehung* auf alle anderen,“ aber doch die sichere und deutliche *Unterscheidung und Gegenüberstellung* des Ich und der andern Vorstellungen unmöglich sein würde. Zur Rechtfertigung davon, dass so zur Erklärung der 1. Aufl. eine Note der zweiten herangezogen würde, könnte man sich auf Hartmann berufen, der darin allerdings Recht haben mag (Philos. d. Unb. S. 15 u. 16), dass Kant den Begriff seiner dunkeln Vorstellungen von Leibnitz entlehnt habe und dass er nach dem Ausdruck *dunkle* Vorstellungen zu vermuthen, „*wenig*“ über den Leibnitz'schen Standpunkt der „petites perceptions“ (Vorstellungen von so geringer Intensität, dass sie sich dem Bewusstsein entziehen) „hinausgekommen“ sei. Doch sagt Hartmann selbst, dass Kant die Leibnitzische Theorie vom unendlich kleinen Bewusstsein nirgends ausdrücklich vorbringt: S. 304, Note giebt es allerdings „unendlich viele Grade des Bewusstseins bis zum Verschwinden,“ aber nur in „*manchen dunklen* Vorstellungen“ ist „ein gewisser Grad des Bewusstseins,“ es gehört nicht zum *Begriff* der dunklen Vorstellungen, dass der Grad ihres Bewusstseins = „Wissens des Wissens“ verschwindend klein sei, sondern auch dann heissen sie noch dunkle Vorstellungen, wenn gar kein Bewusstsein sie begleitet. In der ganzen Umgebung unserer Stelle (Anfang der Seite und Note; S. 625, Anf.) ist überdies von Vorstellungen mit verschwindend kleinem Bewusstsein offenbar nicht die Rede, sondern von Vorstellungen, die zum Bewusstsein = „Wissen des Wisssens“ kommen können, mit denen also vorher noch gar kein Bewusstsein verbunden zu sein braucht. — Man könnte aber auch obige Anm. der 2. Aufl. ganz aus dem Spiele lassen und so erklären: das empirische Bewusstsein braucht *nicht immer* da zu sein, jene Vorstellung mag klar oder dunkel sein, daran liegt hier nichts; ja es kann das empirische Bewusstsein *überhaupt, ganz und gar, in allen Fällen* fehlen. — Hinsicht

„die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andern" beziehen, was eben das transscendentale Bewusstsein ist. Das „klar" und „dunkel" sind uns bekannt aus der Anthropologie und der Logik. Wird die „Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andern", dieses sich dem Andern gegenüber Wissen und Haben, dieser Wissensakt, in dem ich mich von dem Andern unterscheide, damit zugleich aber doch mich auf das Andre beziehe (C), begleitet von dem Wissen dieses Wissens, so ist diese Vorstellung *klar*, eine „bewusste" oder gar „selbstbewusste Vorstellung"; dies aber ist sie, da zum Wissen von (C) innere Wahrnehmung gehört, nur dadurch, dass sie Gegenstand des *empirischen Bewusstseins* ist (cf. S. 616, 4: „der innere Sinn ... oder die empirische Apperception"). Wird der Vorgang (C) aber nicht vom Wissen dieses Wissens begleitet, so ist die „Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andern" dunkel, sie gehört zu den „bewusstlosen Vorstellungen" und zwar zu den „bewusstlosen Vorstellungen zweiter Art", in denen das Wissen des Ich schon ist. Ob ich mir nun der „Vorstellung Ich in Beziehung etc.", d. h. des transscendentalen Bewusstseins bewusst bin, oder nicht, ob das transscendentale Bewusstsein Gegenstand des innern Sinnes (des empirischen Bewusstseins) ist, oder nicht, „daran liegt hier nichts"; sondern um die logische Form aller Erkenntniss, um die *Einheit* des Mannigfaltigen derselben zu begreifen, möglich zu finden, muss das transscendentale Bewusstsein *als ein „Vermögen"* der Seele *angenommen* werden, aus den Wirkungen dieses Vermögens (nämlich der Einheit des Mannigfaltigen) müssen wir auf das Vermögen selbst als die Ursache schliessen. In derselben Weise kommen wir ja zur Annahme aller unserer Vermögen, keins nehmen wir unmittelbar wahr, sondern jedes nur in seinen

---

lich des Sprachlichen endlich könnte man sich auf folgende Stelle berufen: der empirische Charakter ist „im intelligibelen Charakter (*der Denkungsart*) bestimmt. *Die* letztere kennen wir aber nicht" (S. 409, 2). Indess steht es in unserer Stelle doch schlimmer; vorstehende Auffassungen sind deshalb schon wegen des Sprachlichen, noch mehr aber wegen des Gedankes erkünstelt: wenn die klare Vorstellung von der dunkeln ausdrücklich durch den Zusatz „empirisches Bewusstsein" unterschieden wird, so wird damit eo ipso der dunkeln Vorstellung das empirische Bewusstsein abgesprochen, es ist also auch die Steigerung „ja das empirische Bewusstsein kann fehlen" unmöglich.

Wirkungen; so müssen wir auch zurückschliessen auf die Fähigkeit des Ich, sich dem mannigfaltigen Inhalte seines Wissens gegenüber als numerisch Eins zu wissen und zu behaupten. Was soll nun aber heissen: es liegt nichts an der „Wirklichkeit“ dieses transscendentalen Bewusstseins? Fest müssen wir vor Allem den Anfang jener Stelle halten: „*Alle* Vorstellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein *mögliches* empirisches Bewusstsein“ (= sie müssen durch den innern Sinn wahrgenommen werden *können*). „Alles empirische Bewusstsein hat aber eine *nothwendige Beziehung* auf ein transscendentales ... Bewusstsein ... Es ist also *schlechthin nothwendig*, dass ... *alles* Bewusstsein zu einem Bewusstsein (meiner Selbst) gehöre“: Es liegt also sehr viel an der Wirklichkeit des transscendentalen Bewusstseins, alles Bewusstsein hat eine nothwendige Beziehung zu ihm. Es ist zwar möglich, dass wir „bewusstlose Vorstellungen“ haben; aber wir müssen uns ihrer bewusst werden können (im empirischen Bewusstsein), sie müssen also auch (wie alles empirische Bewusstsein) vom Bewusstsein meiner Selbst *nothwendig begleitet werden können*; dass ferner die Einheit ihres Mannigfaltigen nur dadurch zu Stande kommt, dass sie von diesem Bewusstsein meiner Selbst *wirklich begleitet werden*, ist schon aus dem Ganzen der transscendentalen Deduktion klar. Dass Kant endlich mit dieser transscendentalen Deduktion etwa ein Luftschloss habe bauen wollen, das auf einem Grunde (der transscendentalen Apperception) ruhte, der gar keine Wirklichkeit habe, dass die transscendentale Apperception gleichsam nur ein Postulat der theoretischen Vernunft sei, an dessen Wirklichkeit gar nichts liege, steht von vornherein als unmöglich fest [1]).

Man könnte sich auf Kant's engeren Begriff der Wirk-

---

[1]) In den Paralogismen den reinen Vernunft wird nicht geleugnet, dass die Vorstellung Ich mit ihrer Identität und numerischen Einheit dem Mannigfaltigen des Denkens gegenüber etwas Wirkliches sei, ja es wird sogar die Wirklichkeit des Ich selbst (nicht nur der Vorstellung Ich) ausdrücklich behauptet; aber der Schluss aus der Art, wie ich mich in dieser Vorstellung Ich fasse, auf die wirkliche Substantialität, Einfachheit und Identität meines Subjekts wird zurückgewiesen. Diese Vorstellung Ich mit ihrer Einheit und Identität gegen alles Mannigfaltige verliert natürlich an ihrer Wirklichkeit Nichts, auch wenn ich mir ihrer nicht unmittelbar bewusst bin.

lichkeit [1]) berufen und in jenem „ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben“ folgende Steigerung des unmittelbar Vorhergehenden sehen: Wie wir bereits bemerkt haben, gehört zu Kant's dun-

---

[1]) Es heisst in der 1. Aufl. zum 4. Paralogismus: „Das Reale äusserer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein“ (S. 650, 1; cf. S. 132, Z. 10 : 2. Aufl.). Dies ist eine sehr klare und bündige, echt kritische Definition der Wirklichkeit des Realen äusserer Erscheinungen und wäre Kant ihr treu geblieben, so liesse sich dagegen, dass das Wort „Wirklichkeit“ nur in diesem Sinne gebraucht werden soll, nichts sagen. Allein er ist schon hier unsicher: einige Zeilen vorher heisst es „Alle äussere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst“ (S. 649, 2) und einige Zeilen nachher „was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich.“ Alle diese Aeusserungen sind gegen den Idealismus gerichtet, der da lehrte, dass wir zur Wirklichkeit äusserer Gegenstände doch nur durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache kommen könnten: die zuerst citirte Stelle bringt Kants Gedanken zum klaren richtigen Ausdruck, die Unsicherheit der zweiten hängt damit zusammen, dass er in dieser ganzen Polemik gegen den Idealismus die Frage nach der Berechtigung des den Erscheinungen zu Grunde liegenden Dinges an sich gar nicht aufwirft (cf. unten § 19) und die dritte Stelle soll gegen die Einbildung im Traum, gegen die Täuschung der Sinne etc. schützen. Die erweiterte Bedeutung des Wirklichen, die sich in unserm zweiten und dritten Citat nur ganz schwach und schüchtern bemerklich macht (in der 2. Aufl. und in den Proleg. steht es hierin nicht besser), tritt nun in der übrigen Kritik ganz ungenirt hervor: Da ist wirklich das in unmittelbarer Wahrnehmung Gegebene nicht nur *als Wahrnehmungsinhalt, weil und während* es wahrgenommen wird, sondern auch *als ein* von meiner Wahrnehmung *Unabhängiges*, *auch vor und nach* der Wahrnehmung, z. B. ein Magnet oder „Eisenfeilig“; selbst Dinge, die noch nie wahrgenommen worden sind, aber doch noch wahrgenommen werden können, ja sogar solche, deren unmittelbare Wahrnehmung wegen der „Grobheit“ unserer Sinne für immer unmöglich ist, können doch noch wirklich sein: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) *zusammenhängt*, ist wirklich“ (S. 206 : 1. u. 2. Aufl.); „Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, . . . zwar nicht eben unmittelbar von dem Gegenstande selbst, . . . aber doch *Zusammenhang* desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, *nach den Analogien der Erfahrung*“ (S. 210, 2 : 1. u. 2. Aufl.); „Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und also comperativ a priori das Dasein desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung derselben (den Analogien) zusammenhängt. Denn alsdann hängt doch das Dasein des Dinges mit unsern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zu-

keln Vorstellungen doch noch, dass wir uns ihrer müssen bewusst werden *können;* hat also Kant bei „diese Vorstellung mag nun

---

sammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffes uns nach der Beschaffenheit unserer Organe unmöglich ist. Denn überhaupt würden wir, nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Context unserer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbar empirische Anschauung derselben stossen, wenn unsere Sinne feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung nichts angeht. Wo also Wahrnehmung und deren Anhang *nach empirischen Gesetzen* hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntniss vom Dasein der Dinge" (S. 210, fin.: 1. u. 2. Aufl.). Somit kann man zur Wirklichkeit (es ist beachtenswerth, *wie* hier statt des Wortes Wirklichkeit das Wort Dasein gebraucht wird) eines Dinges auch durch *Schlüsse* kommen, während die Widerlegung des Idealismus von diesen Schlüssen nichts wissen will: und in der That ist die „magnetische Materie", auf deren Wirklichkeit man nur geschlossen hat, in der heutigen Naturwissenschaft so gut wie aufgegeben. Wenn ferner ein Hauptgrund für die Einschränkung der Kategorien auf den empirischen Gebrauch der Umstand ist, dass uns auf andre Weise kein Gegenstand *gegeben werden* könne (cf. § 19), so ist es nicht consequent, ein Ding für wirklich zu halten, das noch nie Gegenstand der Wahrnehmung gewesen ist, sogar niemals werden kann: denn das Gegebenwerden des Gegenstandes in unmittelbarer Wahrnehmung allein soll ja nach jenem Grunde für die Einschränkung des Gebrauchs der Kategorien über sein Dasein entscheiden. Die Widerlegung des Idealismus und die Einschränkung der Kategorien verlangen also beide, dass nur das in unmittelbarer Wahrnehmung Gegebene wirklich heisse; freilich ist damit jede Wissenschaft der Natur nicht weniger, als des Geistes aufgehoben. Weiteres hierüber in § 19. — Beiläufig bemerken wir noch das Cohen (S. 235, fin.) aus obigem „comperativ a priori *erkennen*" den curiosen Begriff einer *„Wahrnehmung* comperativ a priori" macht; an der zweiten von Cohen hierfür citirten Stelle (S. 214, 3) handelt es sich ebenfalls um comperativ apriorisches *Erkennen.* — In Obigem haben wir drei Stufen des Begriffs der Wirklichkeit: 1. Wirklich ist, was in unmittelbarer Wahrnehmung gegeben ist; 2. Wirklich ist, was in unmittelbarer Wahrnehmung gegeben werden *kann;* 3. Wirklich ist, was in unmittelbarer Wahrnehmung gegeben werden *könnte, wenn* unsere Sinne feiner wären. Ist diese Steigerung auch mit der Widerlegung des Idealismus und der Einschränkung der Kategorien nicht verträglich, so widerspricht sie doch dem kritischen Standpunkte überhaupt nicht: da das in unsern Vorstellungen Gemeinte an sich selbst nicht das ist, als was es von uns vorgestellt wird, so kann der Begriff

dunkel sein" daran gedacht, dass, wenn die Umstände darnach sind, diese dunkle Vorstellung doch noch Gegenstand eines wirklichen empirischen Bewusstseins werden kann, so ist allerdings die Steigerung möglich „Vorstellung absolut ohne jedes mögliche empirische Bewusstsein", und solchen Vorstellungen hat er ja eben einige Zeilen vorher die Wirklichkeit abgesprochen: „denn wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewusst zu werden, so würde das so viel sagen: *sie existirten gar nicht*"[1]). Entsprechend heisst es kurz vorher (S. 622, fin.) „Alle Anschauungen *sind für uns Nichts und gehen uns nicht im Mindesten etwas an*, wenn sie nicht ins Bewusstsein aufgenommen werden können" und kurz nachher (S. 625, Anf.) „Das Erste, was uns gegeben wird, ist die Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewusstsein verbunden ist, Wahrnehmung heisst (ohne das Verhältniss zu einem, wenigstens möglichen Bewusstsein, würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntniss werden können und also *für uns Nichts sein*, und weil sie an sich selbst keine objektive Realität hat und nur im Erkenntnisse existirt, *überall Nichts sein*)": auch in diesen beiden Stellen handelt es sich um die Wirklichkeit von Vorstellungen[2]). Damit nun, dass an der Wahrnehmbarkeit der

der Wirklichkeit irgend eines Gegenstandes — überhaupt nur unter Beziehung auf unser Vorstellen aufgestellt werden und Kant wählt die Beziehung auf unser Wahrnehmen (cf. § 19). Damit wird nothwendig der Begriff der Wirklichkeit ein *engerer*, als im gewöhnlichen, unkritischen Bewusstsein, das da von der Wirklichkeit spricht, ohne diesen Begriff auf ein Verhältniss des Wirklichen zur Wahrnehmung einzuschränken, ohne ihn überhaupt auf unser Vorstellen zu beziehen.

[1]) Somit würde obige dritte Stufe im Begriff der Wirklichkeit bei den *Vorstellungen* weniger zur Geltung kommen: Vorstellungen, die, etwa wegen der „Grobheit" des „innern Sinnes", niemals Gegenstand des empirischen Bewusstsein werden können, würden also auch nicht als wirklich gelten, obwohl die „Grobheit" des äussern Sinnes der Wirklichkeit der „magnetischen Materie" nichts schadete. Das ist freilich nicht consequent.

[2]) Aus der 2. Aufl. ist hierzu zu vergleichen § 16, Anf.: „welches eben so viel heisst, als: die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich Nichts sein." — Diese Engherzigkeit in psychologischen Dingen gegenüber der Freigebigkeit in physikalischen ist durchaus unbillig und ungerechtfertigt: bewusstlose Vorstellungen, die nie Gegenstand eines bewussten Wissens werden können, sind *für das bewusstlose Wissen* doch genau dasselbe, wie diejenigen bewusstlosen

„Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andern“ hier nichts liegen soll, wird gar nicht behauptet, dass diese das Mannigfaltige begleitende Vorstellung Ich *in Wahrheit niemals* Gegenstand der innern unmittelbaren Wahrnehmung werden könne und dass *überhaupt* an dieser Wahrnehmbarkeit nichts liege, vielmehr liegt der Ton auf dem „hier“: *hier* wird keine empirische Psychologie getrieben, sondern die Antwort auf die erkenntniss-theoretische Frage nach der „Möglichkeit der logischen Form aller Erkenntniss“ gesucht und zu diesem Zwecke müssen wir ein *Vermögen* der transscendentalen Apperception *annehmen*, wobei es ganz gleichgültig ist, ob wir uns durch unmittelbare Wahrnehmung von seiner Wirklichkeit überzeugen können, oder nicht (cf. S. 471). Indem ich es aber *annehme*, setze ich es unmittelbar als *seiend* und nur dadurch eben lässt sich das zu Erklärende erklären; dass Kant dann ferner dieses Vermögen der transscendentalen Apperception nicht für eine blosse Annahme, sondern für ein wirklich bestehendes hält, ist aus seinen sonstigen Aussprüchen darüber klar zu ersehen [1]). Hiermit stimmt durchaus, was er selbst (S. 10, 1: 1. Aufl.) über die subjektive Seite seiner Deduktion sagt. Mit unserer Note kann man ferner sowohl hinsichtlich des nachlässigen Ausdrucks, als des Gedankens vergleichen die Worte „Vergesse ich im Zählen — von Gegenständen ganz unmöglich ist“ auf S. 614 (Deduktion der 1. Aufl.: „3. Von der Synthesis der Recognition im Begriffe“). Hier ist der Satz

Vorstellungen, die bewusste Vorstellungen werden können: es sind also jene bewusstlosen Vorstellungen doch für das bewusstlose Wissen noch etwas und nicht „überall Nichts“, auch wenn sie weder Gegenstand des bewussten Wissens, noch (als Erscheinungen) an sich selbst etwas sind. Ueberdies können die bewusstlosen Vorstellungen, die nie bewusste werden können, für unser Denken, das den erkenntnisstheoretischen Process begreifen will, sehr viel sein, wie z. B. die Vorstellung Ich, wenn sie nie Gegenstand des empirischen Bewusstseins werden könnte. — Wir werden also zugeben müssen, dass Kant mit den „dunklen Vorstellungen“, die nie Gegenstand eines bewusstens Wissens werden können, nicht ganz ins Klare gekommen ist; deshalb aber sind sie noch weit verschieden von den „unbewussten Vorstellungen“ Hartmanns: denn sie sind entweder *gar Nichts*, oder doch noch *Vorstellungen*, d. h. Gegenstände eines Wissens (sie wurden oben in dem Citat S. 625 „Erscheinungen“ genannt).

[1]) Cf. z. B. 1. Haupststück der transsc. Dialektik.

„sodass wir es nur — verknüpfen" mangelhaft; wie verstehen die Stelle so: Das die Recognition ausmachende Bewusstsein, das „Bewusstsein der Einheit der Synthesis", das Bewusstsein, dass ich einheitlich synthesirt habe, dass das Mannigfaltige „nach und nach zu einander von mir hinzugethan worden" ist, das Wiedererkennen also, das selbst schon ein Wissen des Wissens ist und die transscendentale Apperception einschliesst, kann oft nur schwach sein, sodass wir uns desselben unmittelbar im Aktus der Erzeugung der Vorstellung nicht bewusst sind, sondern erst in der Wirkung, der fertigen Vorstellung eine Verknüpfung erkennen und deshalb auf ein Verknüpfen und Wiedererkennen zurückschliessen (als auf ein Vermögen): es würde dann also in jenem Aktus das *unmittelbare Wissen von* dem zur Einheit der Vorstellung erforderlichen Wiedererkennen fehlen und damit zugleich das *unmittelbare Wissen von* der in diesem Wiedererkennen enthaltenen und thätigen transscendentalen Apperception [1]). Das „*kann oft*" so sein, es *muss* aber nicht *immer* so sein; aber es „*muss . . . immer ein* Bewusstsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe und mit ihnen Erkenntniss von den Gegenständen ganz unmöglich."

Dass obige Auffassung der Worte „ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben" mit der Sache und Kant's Darstellung derselben durchaus verträglich ist, lässt sich nicht leugnen; trotzdem werden wir die „Wirklichkeit" der Vorstellung Ich doch in schärferem und eigentlicherem Sinne fassen müssen. Dazu veranlasst uns schon der Umstand, dass in den oben citirten Stellen den bewusstlosen Vorstellungen, die nie bewusste werden können, die Wirklichkeit doch nicht so rundweg abgesprochen wird, sondern nur mit den Zusätzen „so würde das so viel sagen" und „für uns", während hier ohne Weiteres die Wirklichkeit der Vorstellung Ich aufgegeben wird; vor Allem aber müssen wir die einige Zeilen später folgenden Worte beachten: „Also ist das Principium der noth-

---

[1]) Dass aber nicht etwa auch das einfache Wiedererkennen, mit dem Akt Ich, fehlen soll, ist daraus klar, dass nach der übrigen Deduktion „*Begriffe und mit ihnen Erkenntniss von den Gegenständen*" ohne Recognition und transscendentale Apperception unmöglich sein würden.

wendigen Einheit der reinen (productiven) Synthesis der Einbildungskraft *vor* der Apperception der Grund der Möglichkeit aller Erkenntniss, besonders der Erfahrung" (S. 624, 1).

Unter der Apperception ist hier nach dem Vorangehenden die transscendentale Apperception zu verstehen und es braucht also bei dem Produciren der produktiven Einbildungskraft, das doch auch ein Wissen ist, die Vorstellung Ich noch gar nicht vorhanden zu sein, dieses Wissen kann also ein „bewusstloses Wissen erster Art" sein. Und dennoch kommt (cf. oben § 3) die Einheit (Affinität) in der Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft schliesslich auf die Einheit der transscendentalen Apperception hinaus, obwohl diese bei dieser Thätigkeit noch gar nicht vorhanden ist? Unter der transscendentalen Apperception wird nicht die isolirte Vorstellung Ich verstanden, die als isolirte, ohne irgend eine andre Vorstellung, der das Ich gegenüber gestellt wird, in unserm Denken überhaupt nicht vorkommt, sondern *„Ich in Beziehung auf"* den mannigfaltigen Bewusstseinsinhalt A; ein und dasselbe Subjekt [1]) kann sich im „Ich" selbst erfassen und zugleich auch ein Anderes als sich selbst wissen, beides in demselben Akte, in dem Akte nämlich, in dem das „Ich in Beziehung auf A" ausgeführt wird. Dieser Akt ist eine Steigerung des blossen Wissens von A, des „bewusstlosen Wissens erster Art"; indem die Klarheit dieses Wissens von A an Intisität gewinnt, setzt dass Wissende dem A das Ich gegenüber, es wird aus einem „bewusstlosen Wissen erster Art" ein „bewusstloses Wissen zweiter Art", es wird der Akt „Ich in Beziehung auf A" ausgeführt. *Ein und dasselbe Subjekt* vollzieht also das blosse Wissen von A (bewusstloses Wissen erster Art) und das „Ich in Beziehung auf A" (bewusstloses Wissen zweiter Art) durch im Grunde *einen und denselben Wissensakt P* (von diesem *einen* Akte P sind das bewusstlose Wissen erster und zweiter Art nur Gradunterschiede der Klarheit), oder das *vor* der transscendentalen Apperception vorhergehende Produciren der produktiven Einbildungskraft (bewusstloses Wissen erster Art) und die transscendentale Apperception „Ich in Beziehung auf A"

[1]) Das hat natürlich nichts zu thun mit der wirklichen Identität dieses Subjekts bei wachsender Zeit: cf. II. Abschnitt.

(bewusstloses Wissen zweiter Art) sind im Grunde derselbe Akt P (nur in verschiedenem Grade der Klarheit) desselben Subjekts. Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn durch diesen Akt P das Mannigfaltige A immer in derselben Einheit (Affinität) gesetzt wird, mag dieses Setzen von der Vorstellung Ich begleitet sein oder nicht, d. h. mag die Klarheit des Aktes P sich bis zum „Ich in Beziehung auf A" steigern oder nicht; denn immer ist der Akt P doch *dieselbe* Funktion, beruhend auf *derselben* Eigenthümlichkeit oder Fähigkeit *desselben* Subjekts. Was also dem *vor* der transscendentalen Apperception vorhergehenden Produciren der produktiven Einbildungskraft (bewusstloses Wissen erster Art) die Einheit (Affinität) des Mannigfaltigen giebt, ist zuletzt doch nur *die* Eigenthümlichkeit (E) des denkenden Subjekts, die im Selbstbewusstsein zum unmittelbaren Ausdruck kommt, die Eigenthümlichkeit, dass wir ein Selbstbewusstsein haben oder haben können, dass deshalb aller mannigfaltige Inhalt unsers Wissens einer straffen Concentration nach einem Punkte (dem „Ich", von dem dann umgekehrt die „Beziehung auf" das Mannigfaltige ausgeht) unterworfen sein muss, oder muss unterworfen werden können: mage diese Concentration (Beziehung auf das Ich) beim Produciren der produktiven Einbildungskraft wirklich vorhanden sein oder nicht, in beiden Fällen ist dieses Produciren im Grunde derselbe Akt (P), beruhend auf derselben Eigenthümlichkeit (E), das Producirte muss also in beiden Fällen von derselben Beschaffenheit (nur im zweiten von geringerer Klarheit) sein, dieselbe Concentration zulassen, dieselbe Affinität zu einander haben. Hiernach sind auch die Worte „in Beziehung auf" in den folgenden Stellen zu verstehen: Die Einheit der Synthesis der produktiven Einbildungskraft „heisst transscendental, wenn sie *in Beziehung auf* die ursprüngliche Einheit der Apperception, als a priori nothwendig vorgestellt wird" (S. 624, 2) und „die Einheit der Apperception in Beziehung auf ... die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft" ist der reine Verstand (S. 624, 3). Da ist die Rede sowohl von einer Beziehung der transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft auf die transscendentale Apperception, als von einer Beziehung der letzteren auf die erstere. Beide Beziehungen sind nicht zu verstehen als ein von einem Wissen

ausgeführtes *Beziehen* des einen auf das andre (ein solches Beziehen würde man z. B. haben, wenn man die erstere Beziehung im Sinne des Zweckbegriffs auffasste: die Einheit der Synthesis der Einbildungskraft ist a priori nothwendig, *damit* die Einheit der dann erst auftretenden Apperception möglich sei), sondern vielmehr als ein *Bezogensein* zweier Akte (Produciren der Einbildungskraft und Apperception) auf einander, dadurch, dass sie im Grunde derselbe Akt (P) sind, beruhend auf derselben Eigenthümlichkeit (E) desselben Subjekts: die Einheit der Synthesis der Einbildungskraft, obwohl vor der Apperception vorhergehend, steht dadurch nothwendig in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit der Apperception, dass sie auf der Eigenthümlichkeit (E) unsers Erkenntnissvermögens beruht, die in der Einheit der Apperception ihren unmittelbaren Ausdruck findet, und eben dadurch steht umgekehrt die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft. Thatsächlich „kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen, dass ich mir ihrer bewusst“ bin; dies ist möglich nur dadurch, „dass ich alle Wahrnehmungen zu *einem* Bewusstsein (der ursprünglichen Apperception) zähle“; dies aber ist nur dadurch ausführbar, dass die Wahrnehmungen associabel sind: denn wenn „sie es nicht wären, so würde ... wohl eine ganze Sinnlichkeit möglich sein, in welcher viel empirisches Bewusstsein in meinem Gemüthe anzutreffen wäre, aber getrennt, und ohne dass es zu einem *Bewusstsein meiner selbst* gehörte“ (S. 626, med.): hier ist die transscendentale Apperception *Erkenntnissgrund* für die ursprüngliche Associabilität (Affinität) der Wahrnehmungen; weil ich alle Wahrnehmungen zu *einem Selbstbewusstsein* zähle, deshalb muss ich schliessen, dass sie von der produktiven Einbildungskraft ursprünglich bei der Wahrnehmung als associabel gesetzt werden. Aber auch *Realgrund* ist die transscendentale Apperception für die ursprüngliche Affinität der Wahrnehmungen, d. h. für die transscendentale Einheit der produktiven Einbildungskraft: Den „objektiven Grund aller Association der Erscheinungen ... können wir ... nirgends anders, als in dem Grundsatze von der Einheit der Apperception, in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen so ins Gemüth kommen, oder apprehendirt

werden, dass sie zur Einheit der Apperception zusammenstimmen" (S. 626, fin.). Dieser Realgrund ist die transscendentale Apperception auch für die ihr vorangehende Einheit der produktiven Einbildungskraft, dadurch, dass letztere auf der Eigenthümlichkeit (E) unsers Erkenntnissvermögens beruht, die im Selbstbewusstsein zum unmittelbarsten Ausdruck kommt, darauf, dass dieses ursprünglich zum Selbstbewusstsein angelegt ist; dieses Selbstbewusstsein, obwohl bei jenem vor der transscendentalen Apperception vorhergehenden Produciren der Einbildungskraft noch nicht vorhanden, wirkt doch als *Anlage* auf dieses Produciren ein und giebt ihm seine Einheit. Diese Wirkung der transscendentalen Apperception als *Anlage* auf die produktive Einbildungskraft giebt dieser mit der Einheit zugleich ihre Gesetzmässigkeit; der Ausdruck dieser Gesetzmässigkeit, dieser „Beziehung" der transscendentalen Apperception auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft sind die Kategorien [1]); daher kann gesagt werden: „die Affinität aller Erscheinungen ... ist eine nothwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln" (nämlich den Kategorien) „gegründet ist" (S. 627, 1), deren Gesetzmässigkeit auf der „Beziehung" der transscendentalen Apperception auf die Synthesis der produktiven Einbildungskraft beruht [2]).

In dieser Weise verstehen wir nun auch unser „ja nicht

[1]) Es ist „die Einheit der Apperception in Beziehung auf ... die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft .. der reine Verstand. Also sind im Verstande reine Erkenntnisse a priori, welche die nothwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen enthalten. Dieses sind aber die Kategorien" (S. 624, 3).

[2]) Man vergleiche hierzu ferner S. 627, 3—628, 1 („diese Apperception ist es nun etc."); S. 629, m („*Die Einheit der Apperception aber ist der transscendentale Grund der nothwendigen Gesetzmässigkeit aller* Erscheinungen in einer Erfahrung"); S. 631, m („Die Synthesis derselben durch die reine Einbildungskraft, die Einheit aller Vorstellungen in *Beziehung auf* die ursprüngliche Apperception gehen aller empirischen Erkenntniss vor"). Aus der 2. Aufl. gehört hierher § 24: Zur Erläuterung der Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft, die „der Einheit der Apperception gemäss" ist (S. 135, 1; cf. bes. Z. 17) und unsere Anschauungen den Kategorien entsprechend bestimmt, werden Beispiele angeführt (S. 136 fin.), in denen ein Anschauungsinhalt auf Veranlassung eines

einmal an der Wirklichkeit desselben" in der Note S. 623: es kommt hier gar nicht darauf an, dass alle Vorstellungen wirklich von der Vorstellung Ich begleitet werden, es mag bewusstlose Vorstellungen erster Art geben; hier handelt es sich nur um „die Möglichkeit der logischen Form aller Erkenntniss", nur um die Frage nach der nothwendigen Beschaffenheit des Mannigfaltigen unserer Vorstellungen, damit es zur Einheit verbunden werden kann; und die Antwort ist: Das Mannigfaltige muss in *der* Weise von der produktiven Einbildungskraft gesetzt werden, *als würde* dieses Setzen durchweg von der Vorstellung Ich begleitet und so nach diesem *einen* Mittelpunkte des Ich hin concentrirt, das Mannigfaltige muss als charakteristisches Gepräge jene Eigenthümlichkeit (E) unseres Erkenntnissvermögens an sich tragen, sodass an ihm die Wirksamkeit der transscendentalen Apperception als eines wenn auch nicht wirklich (actu) vorhandenen, so doch *als Anlage, als Vermögen* (potentiâ) thätigen Faktors erkennbar ist: „auf dem Verhältniss" (cf. oben „Beziehung") „zu dieser Apperception *als einem Vermögen*", als einer Anlage, einem potentiâ Verhandenen beruht die *„Möglichkeit* der logischen Form aller Erkenntniss". Freilich nur die *„Möglichkeit"*; soll die einheitliche Zusammenfassung (Synthesis) des Mannigfaltigen nicht nur eine mögliche[1]) sein, nicht nur eine solche, die eintreten *kann*, sondern eine *wirkliche* werden, so ist es mit der blossen Anlage nicht gethan, es muss das Mannigfaltige der Vorstellungen auf das Ich nicht nur bezogen werden können, sondern auch wirklich bezogen werden, es müssen die Vorstellungen wenigstens[2]) „bewusstlose Vor-

---

zu denkenden Begriffs und in Uebereinstimmung mit ihm auftritt und aus denen klar wird, dass der Schematismus nur ein specieller Fall des allgemeinen Gesetzes ist, dass aller mannigfaltige Anschauungsinhalt der in der transscendentalen Apperception zum unmittelbarsten Ausdruck gelangenden Einheit unseres Erkenntissvermögens unterworfen ist. — Dass Cohen das „Verhältniss der produktiven Einbildungskraft zur transscendentalen Apperception" nicht klar geworden sei, gesteht er selbst (S. 137).

[1]) Cf. S. 631, in. („In dieser Einheit des *möglichen* Bewusstseins etc.").

[2]) Und soll das Gegenüberstellen des Ich, das Beziehen der Vorstellungen auf dieses Ich und die Zusammenfassung ihres Mannigfaltigen recht klar und sicher sein, so ist dazu selbst ein gewisser Grad des „Wissens des Wissens" erforderlich: cf. oben Anm. 1) auf S. 67.

tellungen zweiter Art" sein: dazu brauchen wir nur an die oben schon besprochenen Worte zu erinnern „aber unerachtet dieser Unterschiede, muss doch immer *ein* Bewusstsein angetroffen werden, wenn ihm auch die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe und mit ihnen Erkenntniss von den Gegenständen ganz unmöglich" (S. 615, 1)[1].

Die Unterscheidung von Wissen und Wissen des Wissens ist auch in folgender Stelle der ersten Auflage nothwendig: es ist das „ursprüngliche und nothwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich im Bewusstsein einer eben so nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, ... denn das Gemüth könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension, (die empirisch ist,) einer transscendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht" (S. 617, 3). Wir müssen unterscheiden:

[1]) Was Cohen zu unserer Note S. 623 sagt, ist theils ungenügend, theils unrichtig. Um „in der Kantischen Bestimmung des Ich die entschiedensten Berührungspunkte mit Herbart erkennen" zu können (S. 161, fin.) und Kants „übereilte Annahme eines reinen intellektuellen Vermögens" abzuschwächen, wird daran erinnert (S. 162), dass bei Kant „sogar von der *Wirklichkeit* des Ich abgesehen wird. Was ist das wohl für ein Vermögen, von dessen Wirklichkeit man absieht! Das Vermögen ist nur die transscendentale Form. Diese aber ist nicht eine „ureigne Aktion", sondern sie ist — doch dies ist nicht Kantischer Ausdruck; wie weit es hingegen dem Kantischen Gedanken gemäss sei, muss die vorangegangene Untersuchung gelehrt haben: — eine Form im psychischen Gesammtgeschehen, welche andre Processe voraussetzt, mit einem Theile derselben zusammenfällt." Zu dem Satze „Das Vermögen — Form" wird citirt „Ueber die falsche Spitzfindigkeit etc." § 6: „Dass Verstand und Vernunft ... keine verschiedenen *Grundfähigkeiten* seien." Daraus folgt aber gar nicht, dass das dem Verstande und der Vernunft zu Grunde Liegende überhaupt keine Fähigkeit, „Grundkraft der Seele" (wie kurz zuvor statt „Fähigkeit" gesagt wird) oder kein „angeborner Grund" (gegen Eberhard) sei, sondern etwa ein psychologischer Process. Das transscendentale Bewusstsein *ist* transscendentale Form, Bedingung der „Möglichkeit der logischen Form aller Erkenntniss" und nur als diese transscendentale Form kommt es in der transsc. Deduktion in Betracht; aber es ist nicht Kants Meinung, dass es *nur* transsc. Form sei: cf. unten § 16.

1. Wirkliche Identität der wissenden Substanz (Seele); 2. Im Selbstbewusstsein sich *thatsächlich* als ein Identisches haben, für sich *thatsächlich* unmittelbar ein Identisch sein, indem die Vorstellung Ich *thatsächlich* stets dieselbe *ist* und in ihrem Inhalte jeder Gedanke an Nichtidentität *fehlt;* 3. Dieses Thatsächlich-für-sich-identisch-seins sich *bewusst* werden, das Urtheil bilden „Ich habe mich immer als ein Identisches, nicht Wechselndes". Vom ersten Fall ist hier keine Rede; der zweite Fall ist das sich wiederholende Wissen einer und derselben Vorstellung, der Vorstellung Ich; der dritte ist das Wissen, dass immer dieselbe Vorstellung gewusst wird. In obigem Citat ist „die *Identität seiner Handlung*" nur durch unsern zweiten Fall möglich; aber diese „Identität seiner Handlung *vor Augen*" *haben* ist der dritte. Weiteres hierüber und über obige Stelle unten in § 15 u. 16.

Die zweite Auflage stimmt im Wessentlichen mit der ersten überein; nur der Gang ist ein anderer: während die erste, von dem Mannigfaltigen der Vorstellungen ausgehend, die Möglichkeit der Einheit rückwärts verfolgt und so zur transscendentalen Apperception kommt, steuert die zweite direkt auf den Begriff der ursprünglichen Syntehesis der reinen Apperception los. „Das: Ich denke, muss — um sie von der empirischen zu unterscheiden" (§ 16). Das „Ich denke" hat eine doppelte Seite: einerseits enthält es das Ich und wird deshalb die reine Apperception genannt, andererseits hat das „denke" eine Beziehung auf den innern Sinn (die empirische Apperception). Denken, Vorstellen, Wissen, Fühlen, Wollen etc. bezeichnen psychologische Vorgänge, von denen ich natürlich nur *dann erst* etwas wissen kann, wenn ich sie (durch den innern Sinn) beobachtet habe; *vor* einer solchen Beobachtung *kenne* ich also auch die Vorstellungen „Denken", „Wissen" etc. gar nicht, *vor* einer solchen Beobachtung können diese Vorstellungen nicht Inhalt meines Denkens sein.[1]) Insofern also das „Ich denke" die reine Apperception genannt wird, liegt natürlich der Ton

[1]) Das streitet natürlich nicht im Entferntesten mit dem oben über das Apriorische in den Vorstellungen „Wissen", „Fühlen", „Wollen" etc. Gesagten; hier handelt es sich darum, dass ich *durch* innere Erfahrung zur Vorstellung „Denken" komme und weiss, dass ich denke. In voller Uebereinstimmung mit dem im Text über das „Ich denke" Gesagten steht die *wichtige* Anmerkung auf S. 308 u. 309 (2. Aufl.).

auf dem Ich und das „denke“ hat mit der *eben besprochenen empirisch* (durch den innern Sinn) gewonnenen Vorstellung „denke“ nichts zu thun, sondern ist nichts anderes, als das „in Beziehung auf alle andren“ in jener Note der 1. Auflage, sodass wir den Ausdruck „die Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen“ durchaus für gleichbedeutend aber glücklicher halten müssen, als hier das „Ich denke.“ Insofern aber der Gedanke des ersten Absatzes des § 16 ist: die „Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung *gegeben* werden“, die ich also erfahrungsmässig in mir antreffe, „würden nicht insgesammt meine Vorstellungen sein“, ich würde sie gar nicht als *in mir*, als *meine* Vorstellungen betrachten können, wenn nicht jede von dem „Ich denke“ begleitet werden könnte; insofern werden wir das „Ich denke“ in seinem unmittelbaren Sinne fassen und in ihm ein Doppeltes finden müssen: das „denke“, als eine *empirische* Vorstellung, kann an das Ich geknüpft werden nur durch die *reine* Apperception [1]), sodass der Satz *„Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können“* eigentlich eine Zusammenfassung der *zwei Sätze* der Note S. 623 ist, die *klarer* dieses Doppelte unterscheiden: „Alle Vorstellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches *empirisches* Bewusstsein“ und „Alles empirische Bewusstsein hat aber eine nothwendige Beziehung auf ein *transscendentales*“. Wegen dieses doppelten Sinnes des „Ich denke“ kann dann Kant auch fortfahren: „den sonst würde etwas — *gedacht* werden könnte“: wäre es ganz und gar unmöglich, von einer Vorstellung zu sagen *„ich denke sie“* (*reine und empirische* Apperception), so wäre es auch unmöglich, dass sie *gedacht* würde (cf. Anfang der Note S. 623); Vorstellungen aber, die nicht *gedacht*, d. h. in einem Bewusstsein vereinigt und so auf das Ich bezogen

[1]) Um die Wahrnehmung zu machen, dass ich denke, ist natürlich nicht nur die empirische Apperception, sondern auch die reine nothwendig: das „Denken“ finde ich als ein Daseiendes empirisch, dieses Gefundene kann ich nur dadurch dem Findenden zuschreiben, dass ich das Subjekt des „Denkens“ und das Subjekt des Findens identificire, was natürlich nicht durch den innern Sinn, sondern nur durch das sich stets (beim „Denken“, das gefunden wird, wie beim Finden) als Eins Wissen- und Haben des Ich, durch die reine, transsc. Apperception möglich ist. Wir verweisen hier wieder auf die Anmerkung S. 309, besonders auf das Ende derselben. Genaueres unten in § 15 u. 16.

werden könnten [1]), würden wenigstens *für mich* Nichts sein. Ob aber *wirklich* alle meine Vorstellungen von dem „Ich denke“ begleitet werden, daran liegt auch hier nichts (daher kann auch weiter unten gesagt werden von den Vorstellungen, die *faktisch meine* Vorstellungen sind: „ob ich mir ihrer gleich nicht *als solcher bewusst* bin“); es mögen viele Vorstellungen zwar vom „Ich“, aber nicht vom „Ich denke“ begleitet sein („bewusstlose Vorstellungen zweiter Art“), es mag vielen auch das „Ich“ fehlen („bewusstlose Vorstellungen erster Art“); aber alle müssen, wenigstens wenn sie *für mich* etwas sein sollen, vom „Ich denke“ begleitet werden können.

Dieser Gedanke wird im zweiten Absatze des § 16 noch bestimmter gefasst. „Das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts“, wir können bei dem Verlauf von Vorstellungen („Wissens“akten, deren In halt „A“) durch den innern Sinn diese Vorstellungen als ein Gewusstes wissen („bewusste Vorstellungen“), ohne sie deshalb als Gewusstes des Ich, als Objekt des Wissens des identischen Selbst zu wissen (dann würden sie „selbstbewusste Vorstellungen“ sein), ohne sie also auf die Identität des Subjekts zu beziehen. Erst wenn die Identität des Subjekts in seiner Thätigkeit zum Ausdruck kommt, erst wenn sich das Subjekt in der *Synthesis* der Vorstellungen durch die That als ein identisches, als numerisch *eins* erweist (denn eine Synthesis ist nicht möglich, wenn nicht schliesslich das Synthesirende *eins* ist) [2]) und sich dieser seiner Synthesis auch bewusst wird (dadurch, dass ich eine Vorstellung „zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben“ bewusst bin), „ist es möglich,

---

[1]) Cf. Krit. S. 231, 2 (1. u. 2. Aufl.); S. 633, fin. (1. Aufl.); Proleg. § 22, in.

[2]) Diese Identität des Subjekts ist natürlich nicht die Einfachheit der Seele, sondern die Identität der *Vorstellung* Ich, in der das denkende Subjekt dem Mannigfaltigen gegenüber das Ich *thatsächlich* stets als Eins und Dasselbe weiss und hat, wenn es davon unmittelbar auch nichts weiss: cf. die 3 Fälle des vorvorigen Absatzes im Texte. — Zu obigen Gedanken vergleiche man aus der 1. Aufl. S. 617, 3 („Denn diese Einheit etc.“ und „Denn das Gemüth etc.“); S. 620, 1 („als worin etc.“) und aus der 2. Aufl. S. 307, fin.

dass ich mir die *Identität des Bewusstseins* in diesen Vorstellungen selbst vorstelle" (nun erst sind es „selbstbewusste Vorstellungen"). Da ich nun aber thatsächlich „diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen" „insgesammt *meine* Vorstellungen" nenne, mich also als ein bei allen diesen Vorstellungen identisches Selbst fasse, dies aber nach dem eben Gesagten nicht möglich wäre, wenn ich mir nicht einer von mir ausgeführten Synthesis der Vorstellungen bewusst geworden wäre, so muss seine solche Synthesis vorhergegangen sein: es muss also eine ursprüngliche Synthesis in unserm Verstande ausgeführt werden und wenn wir aus dem thatsächlich in uns vorhandenen Gedanken „diese in der Anschauung gegebene Vorstellungen gehören mir insgesammt zu" vorher schlossen, dass diese unsre Vorstellungen von dem „Ich denke" müssen begleitet werden können, dass sie „der Bedingung nothwendig gemäss sein" müssen, „unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewusstsein zusammenstehen können", so ist uns jetzt jener Gedanke, genauer, nur dadurch begreiflich, „dass alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception stehe" (Anfang des § 17). Denn stände es nicht unter diesen Bedingungen und wäre es gänzlich unmöglich, es durch eine Synthesis in einem Bewusstsein zusammenzufassen, so „würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin", ich würde nie zur Vorstellung eines bei allem Mannigfaltigen identischen, numerisch *einen* Ich kommen. *Faktisch erfasst sich* zwar das Ich bei allen seinen Vorstellungen in ein und derselben Vorstellung Ich und nur durch diese seine *faktische* Identität ist die *ursprüngliche* Synthesis möglich, *die* Synthesis, die erst das *Wissen* von der Identität des Selbst bei allen seinen Vorstellungen möglich macht (dadurch, dass wir uns dieser Synthesis bewusst werden); so lange aber die von dem sich faktisch immer in derselben Vorstellung erfassenden Selbst ausgeführte ursprüngliche Synthesis nicht zum Bewusstsein kommt, so lange fehlt auch das *Wissen* von der thatsächlich vorhandenen und wirksamen Identität des Ich: schon im § 15 heisst es von der ursprünglichen Synthesis: „Man wird hier leicht gewahr — hat gegeben werden müssen" und: Es „ist *alle* Verbindung, *wir*

mögen uns ihrer bewusst werden oder nicht, ... eine Verstandeshandlung". Es ist also auch hier scharf zu unterscheiden zwischen der Thätigkeit des Ich und dem Wissen von dieser Thätigkeit.

Cohen's (S. 140) „Keineswegs sollte gesagt sein, dass das Ich, als wirkliches Bewusstsein, allem andern Bewusstsein vorausgehen müsse; sondern das Selbstbewusstsein wird im Gegentheil erst in die *Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen gesetzt. Das analytische Bewusstsein setzt das synthetische* voraus" ist wenigstens ungenau; soll dies heissen, dass erst durch die Synthesis die Vorstellung Ich entstehe oder gar in ihr bestehe (cf. S. 162), so ist es geradezu falsch: Die Synthesis ist vielmehr nur dadurch möglich, dass sich das Ich bei allen seinen Vorstellungen *faktisch* in einem und demselbem Akte Ich weiss und gegen sie festhält (denn „Verbindung ist allein eine Verrichtung des Verstandes — der Apperception zu bringen": § 16, 2. Abs. Ende), diese faktische Identität aber kommt nur dadurch erst zum Bewusstsein, dass die Synthesis ausgeführt wird und auch zum Bewusstsein kommt. Diese Unterscheidung macht Cohen nicht, was allerdings zum Theil durch Kants Ausdrucksweise zu entschuldigen ist; sagt dieser doch: die „durchgängige Identität — Synthesis möglich", oder „die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich" (§ 16, 2. Abs.). Der *wahre* Sinn freilich dieser beiden Sätze ist unzweifelhaft, er ist gegeben in dem zwischen beiden Stehenden, wo klar und deutlich gesagt ist: „und *mir* der Synthesis derselben *bewusst* bin" und „dass ich mir die Identität des Bewusstseins ... *vorstelle*"; jene beiden Sätze aber sind ein neuer Beweis für Kants Nachlässigkeit beim Gebrauche des Wortes „Bewusstsein."

Auf die von Fries, Herbart, Schopenhauer, etc. etc. gemachten Bemerkungen über das Bedürfniss, den Zweck, die Grundlagen und den wissenschaftlichen Werth der transsc. Deduktion können wir hier nicht eingehen; wir wollten nur nachweisen, dass Kant scharf unterscheidet zwischen der Thätigkeit des allem Mannigfaltigen gegenüber sich wissenden und behauptenden Ich *und* dem Wissen von dieser Thätigkeit.

§ 14. *Unsere Anschauung ist nicht intellektuell nach dem Apriorischen ihres Inhaltes.*

Wenn wir demnach *das, wodurch* sich der Raum von der Zeit (oder die Zeit vom Tone, dieser von der Farbe etc.)[1]), ein Raumgebilde von einem andern etc. unterscheidet, als *Produkt* des „Wissenlos-Logischen" ansehen müssen, als Erzeugniss von solchen Kräften und Vorgängen, in denen von unserm individuellen Wissen nichts ist, durch die allein aber das von unserm Wissen nicht vermittelte Auftreten der Vorstellungen in diesem Wissen erst möglich ist[2]), so ist unmittelbar klar, dass es kein Produkt einer intellektuellen Anschauung sein kann: die reinen Formen von Raum und Zeit (und ebenso das, wodurch sich die Farbe vom Ton etc. unterscheidet) werden zunächst als „bewusstlose Vorstellungen" dem „Wissen" vom „Wissenlos-Logischen" dargeboten, sie werden also gesetzt, ohne dass das Setzende und Setzen *von dem Wissen* begleitet ist, *das* das ihm Dargebotene dann weiss, während zum Begriff der intellektuellen Anschauung gehört, dass sie ihre Produkte in *bewusster Selbst*thätigkeit setzt. Ferner hat dies Gesetzte selbst keine substantielle Wesenheit, es verschwindet, wenn es nicht mehr gewusst wird, es wird also durch dasselbe nicht das „Dasein des Objekts der Anschauung" gegeben; dass dann natürlich auch keine Rede sein kann von einer zum Begriff der intellektuellen Anschauung gehörigen Uebereinstimmung des Objekts der Anschauung mit der Anschauung, weder nach der Bestimmtheit des Inhalts, wovon schon im § 11 die Rede war, noch nach dem Formalen der Anschauung, ist selbstverständlich.[3])

---

[1]) Kant fasst Töne, Farben etc. nicht als Apriorisches; der Sache nach aber gehören sie in obigen Zusammenhang.

[2]) Wenn Kant die Unterscheidung der „bewusstlosen Vorstellungen" und des „Wissenlos-Logischen" auch nicht macht, sondern einfach immer nur von „Thätigkeit des Gemüths" (S. 82), „subjektiven Formen" (S. 85), „Funktionen der Seele" (S. 105: „Die Synthesis etc.") spricht, so glauben wir doch, dass sie zur scharfen Auffassung des Kantischen Begriffs der intellektuellen Anschauung nicht überflüssig ist.

[3]) Es handelt sich hier nur darum, nachzuweisen, dass das Formale unserer Anschauungen, das Nebeneinander des Raumes und das Nacheinander der Zeit als solches (das, wodurch sich beide von einander

Die Einwürfe ferner, dass nach Kant selbst zur Möglichkeit jeder Anschauung Spontaneität und Receptivität zusammenwirken müssten, dass die dazu erforderliche produktive Einbildungskraft sowohl den Verstand als die Sinnlichkeit einschliesse, dass also in Wahrheit die Anschauungen, sowie auch das Schema, Produkte der von Kant so oft zurückgewiesenen intellektuellen Anschauung seien,[1]) sind ebenfalls durchaus unhaltbar. Allerdings ist zur Entstehung aller Anschauungen als einheitlicher Vorstellungen eines Mannigfaltigen, ebenso zur Möglichkeit der Schemata die spontane Mitwirkung des Verstandes (Intellektes) unentbehrlich; aber diese Spontaneität ist schon deshalb nur eine relative, weil sie eben nothwendig der Receptivität bedarf; überdiess ist diese Selbstthätigkeit, wie wir im vorhergehenden Paragraphen gesehen haben, nicht nothwendig eine *be*wusste, wenn auch ein Wissen; sie ist endlich zwar auch insofern eine *Selbst*thätigkeit, als unser Denken meistentheils unserm Willen gehorcht, als für gewöhnlich die von uns verlangten Vorstellungen und Gedanken auf Commando sich einstellen, *immer* thun sie das aber doch nicht und selbst wenn sie es thun, so thun *sie* es zwar auf *unsern* Willen, damit aber werden sie doch nicht von dem bewussten, wollenden Selbst aus eigner Machtvollkommenheit unmittelbar gesetzt: *wir wollen* und wenn der ganze psychologische Mechanismus so

---

unterscheiden) kein Produkt einer intellektuellen Anschauung ist; da die Vorstellung des Nebeneinander eben nur Vorstellung, ohne substantielle Wahrheit, ist, so fehlt das „Dasein des Objekts"; da also kein Objekt da ist, so kann selbstverständlich auch von keiner Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Objekt die Rede sein. Man darf hier nicht denken an eine Uebereinstimmung zwischen meiner Vorstellung des Nacheinander und einer etwa entsprechenden Eigenschaft des Dinges an sich: davon ist hier gar nicht die Rede, nur im 3. Kapitel und im zweiten Abschnitt unserer Arbeit können wir hierauf eingehen. — Durch das im Texte und in § 11, 3. Abs. fin. Gesagte werden folgende Worte der 2. Aufl. verständlich: Es liegt „in uns . . . eine gewisse Form der *sinnlichen* Anschauung *a priori* zum Grunde . . ., *welche* auf der *Receptivität* der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) *beruht*" (S. 134, m); es ist *„alle* unsere Anschauung *sinnlich*" (S. 135, in.).

[1]) Cf. „Die Anschauung kann auch nur zu Stande kommen mittelst Anwendung der Erkenntniss vom Causalnexus . . . auf die Sinnesempfindung. *Die Anschauung ist demnach wirklich intellektual, was grade Kant leugnet*" (Schopenhauer, die Welt als Wille etc. I. B., S. 525).

freundlich ist, zu gehorchen, so *treten die Gedanken ein,* wir wissen nicht wie und woher; nach unserer Bezeichnungsweise sagen wir, sie kommen schliesslich aus dem „Wissenlos-Logischen", ein leeres Wort, nur *Bezeichnung* dafür, dass hinter unserm Wissen etwas liegen muss, das die Gedanken in unser Wissen treten lässt. Wenn Kant von dieser letzteren Art der Relativität unserer Spontaneität auch nicht spricht, so ist sie doch nichts desto weniger vorhanden, mit Kants Lehren aber nirgends im Widerspruch. Schon wegen der Relativität unserer Selbstthätigkeit kann bei keinem unserer Denkakte, sei er bewusst, sei er „bewusstlos", von einer intellektuellen Anschauung die Rede sein, die nach obiger Begriffsbestimmung „nur dem Urwesen zukommen kann"; noch viel weniger aber wird man an sie denken können, wenn man sich erinnert, dass bei allem unsern Wissen, sei es bewusst, sei es bewusstlos, sei es in Urtheilen, sei es zur Entstehung der Anschauungen und Begriffe, *durch* das Wissen *nicht* das *„Dasein des Objekts"* gegeben wird und dass also endlich auch von einer *Uebereinstimmung* von Denken und Objekt des Denkens nicht im Entferntesten die Rede sein kann.[1])

Hat aber nicht die *innere Anschauung* einen von allem Vorhergehenden wesentlich verschiedenen Charakter? Hier ist das Objekt der Anschauung, wenn ich etwa die Thätigkeit meines Verstandes vor mir habe, *meine* Selbstthätigkeit! Hier fallen das Angeschaute (meine Verstandsthätigkeit) und die Anschauung doch unmittelbar zusammen, hier ist doch in Wahrheit Uebereinstimmung zwischen der Anschauung und ihrem Objekt (der Verstandesthätigkeit)?! Indess, zunächst müssen wir doch dabei bleiben, dass es zweierlei ist, irgend einen

---

[1]) Die Sache liegt vielmehr so: nur deshalb ist eine produktive Einbildungskraft mit ihrem Schema nothwendig, weil wir keine intellektuelle Anschauung haben; hätten wir eine solche, so wäre keine produktive Einbildungskraft nöthig, Kategorien, also auch ihre Deduktion und was damit zusammenhängt, würden wegfallen. Dies ist selbstverständlich und wird von Kant ausdrücklich hervorgehoben in § 21 u. § 24 („in uns"; „der menschlichen"). Wenn es heisst: „Diese reine Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Funktion *intellektuell* zu machen" (S. 627), so braucht man nur weiter zu lesen, um sich zu überzeugen („sinnlich"), dass hier von einer intellektuellen Anschauung keine Rede ist.

Denk- oder Wissensakt auszuführen *und* sich dieses Aktes bewusst zu sein. Wäre demnach auch die Denkthätigkeit spontan im absoluten Sinne, so müsste *deshalb* noch nicht das *Wissen von dieser Thätigkeit* ein selbstthätiges sein und *nur um das Wissen von dieser Thätigkeit* handelt es sich beim innern Sinn. Wir haben in § 12 im Allgemeinen gesehen, dass Kant diesen Unterschied, Wissen *und* Wissen des Wissens, macht, in § 13 hat sich im Speciellen gezeigt, dass er unterscheidet zwischen der spontanen Thätigkeit des Verstandes und dem Wissen von dieser Thätigkeit. Das Wissen („Wissen des Wissens von A"), das das im Subjekt vorgefundene Mannigfaltige weiss, ist nicht das Wissen („Wissen von A"), in dessen Vorhandsein eben dieses Mannigfaltige besteht; dem ersten Wissen wird dieses Mannigfaltige, das in dem zweiten besteht, *gegeben;* obgleich beide Wissensakte Aeusserungen oder Zustände desselben Subjekts sind, so bringt das erste Wissen sein Mannigfaltiges doch nicht selbstthätig hervor, sondern dies tritt ihm als ein vorhandenes entgegen. Zwar ist das Mannigfaltige des ersten Wissens, der innern Anschauung, *nach dem* (E), *wodurch* sich die *Vorstellung* „Wissen" von der *Vorstellung* „Fühlen", oder „Wollen", wodurch sich ferner die *Vorstellung* „Anschauen" von der *Vorstellung* „Urtheilen", oder „Schliessen", oder „Begriff" etc. unterscheidet, durchaus apriorischen Ursprungs, nichts dem innern Sinn empirisch Gegebenes (gegeben wird auch hier nur die *Art* des Anschauungsinhaltes, *ob* ein Gefühlszustand, *oder* ein Begriff, *oder* ein Schluss, *ob* der Begriff eines Baumes, *oder* des Rechts etc. etc. im Subjekt vorhanden ist)[1]), damit zugleich aber auch (um von andern Mängeln zu schweigen) etwas, das nur solange Existenz hat, als die Vorstellungen „Wissen", „Schluss" etc. bestehen; dies Unterscheidende (E), ebenso wie die allgemeine Form des innern Sinnes (die Zeit), existirt nur so lange, als das „Wissen von A" selbst Objekt des Wissens, „bewusste Vorstellung" ist, es ist nicht mehr, wenn das „Wissen

[1]) Dies Unterscheidende (E) ist dem an die Seite zu stellen, wodurch sich die Farbe vom Ton etc. unterscheidet: beides rechnen wir zum Apriorischen, was bei Kant nicht geschieht: dass dies nicht geschieht, ist die Folge davon, dass der *kritische Begriff der intellektuellen Anschauung nicht in seiner vollen Schärfe und Wichtigkeit aufgestellt und rk an nt wird.*

von A“ nur Faktum, nur „bewusstlose Vorstellung“ (ausser wenn etwa diese Vorstellungen „Zeit“, „Wollen“, etc. selbst wieder Inhalt, Gewusstes des „Wissens von A“ wären), nur Ding an sich ist; wenn das „Wissen von A“ auch faktisch ein Wissen ist, faktisch in der Zeit ist (nach unserer unvermeidlichen Auffassungsweise: cf. Seite 62, Anmerk.), so ist *deshalb* doch nicht die *Vorstellung* „Wissen“, „Zeit“ vorhanden; diese Vorstellungen sind nicht mehr, wenn sie nicht gewusst werden, es fehlt ihnen das „Dasein des Objekts der Anschauung“, es wird *durch* das Vorgestelltwerden dieser Vorstellungen das *Dasein* derselben als substantieller Wesen, als für sich bestehender Dinge nicht gegeben, es fehlt also schliesslich auch die *Uebereinstimmung* zwischen der innern Anschauung und einem *durch* diese Anschauung gegebenen daseienden Objekt (da eben ein solches Objekt *durch* die innere Anschauung überhaupt gar nicht gegeben, geschaffen wird), es kann also auch beim innern Sinn von einer intellektuellen Anschauung nicht die Rede sein. Die Uebereinstimmung zwischen dem „Wissen von A“ als dem Gegenstande des „Wissens des Wissens von A“ mag so vollkommen sein, wie sie will, oder auch gar nicht existiren (das Letztere ist in der That der Fall), davon ist hier nicht die Rede; sondern nur davon, dass das „Wissen des Wissens von A“ seinen Inhalt (das „Wissen von A“) nicht selbstthätig setzt, dass nicht *durch* das „Wissen des Wissens von A“ das *„Dasein* (sc. im Subjekt) *des Objekts“* (des „Wissens von A“) gegeben, geschaffen wird (sondern umgekehrt: das letztere wird dem ersteren gegeben und ersteres wird erst dadurch geweckt), dass deshalb auch von einer *Uebereinstimmung* zwischen dem „Wissen des Wissens von A“ und einem von ihm geschaffenen Objekte keine Rede sein kann; dass aus diesem doppelten Grunde also auch beim innern Sinn keine intellektuelle Anschauung besteht.[1])

Doch man leugnet vielleicht grade, dass ein innerer Sinn erforderlich sei, um vom „Wissen (a) von A“ zum „Wissen (b) des Wissens (a) von A“ zu kommen, indem man meint, dass das Wissen (a) und das Wissen (b) derselbe Akt, nur in verschiedener Potenz, verschiedener Intensität seien, unmittelbar

[1]) Cf. Anm. 3) auf S. 86 u. 87.

identisch und ohne Unterschied und trennende Kluft, sodass ein „Sinn“ vollkommen überflüssig sei.[1]) Man wird aber zunächst zugeben, dass in der einfachen Vorstellung Ich an sich selbst noch keine Beziehung zu einem Andern liegen würde, dass vielmehr zur ursprünglichen Natur des Ich gehört erstens die Fähigkeit, sich selbst zu wissen und mit Bewusstsein zu erfassen, *zweitens aber* die wesentlich davon verschiedene Fähigkeit, über sich selbst hinauszugehen, ein Anderes (A) als sich zu wissen, sich auf ein Anderes zu beziehen. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob dieses Andre ein äusserer Gegenstand, oder die inneren Vorgänge im Subjekt seien: im ersten Falle bezieht sich das Ich nur thatsächlich auf ein Anderes (A), im zweiten Falle wird dieses Wissen von A gewusst und dieses Wissen des Wissens von A ist doch ebenfalls ein sich auf ein Anderes Beziehen, nämlich auf das „Wissen von A“. Denn es sind die einfache Vorstellung Ich und die Vorstellung „Wissen von A“ doch vollkommen zweierlei: in der ersten ist wesentlich das sich auf sich Beziehen, in der zweiten das sich auf ein Anderes Beziehen. Dieses beim Wissen des Wissens von A aus sich Heraustreten des Ich meint Kant, wenn er so klar sagt (S. 83: 2. Aufl.): „Das Bewusstsein seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt *selbstthätig* gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewusstsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muss, um dieses Unterschiedes willen, Sinnlichkeit heissen.“

Wenn man indess auch zugeben muss, dass in der blossen Vorstellung Ich das Mannigfaltige der innern Wahrnehmung noch nicht gesetzt ist, dass dieses Mannigfaltige dem Ich vielmehr erst durch das voraufgehende psychologische Geschehen (des Denkens, Wahrnehmens, Fühlens etc.) *gegeben* wird, so wird man doch deshalb noch nicht einräumen, dass die Art der innern Wahrnehmung als Sinnlichkeit gefasst werden muss;

---

[1]) Kant selbst *drückt* sich bisweilen etwas unsicher über die Nothwendigkeit des innern Sinnes *aus*, z. B. S. 82 fin; die *Sache* aber ist nicht zweifelhaft.

man würde vielleicht jene „übersinnliche“ Anschauung des § 10 für zutreffender halten, der ja auch der Gegenstand *gegeben* wird, nur dass das wahrnehmende Subjekt nicht vom Gegenstande afficirt wird, sondern ihn unmittelbar, nur durch Hinlenken des Bewusstseins auf ihn, wahrnimmt. Für solch einen seligen Geist, der durch Nichts afficirt, nur nach selbsteignem Belieben, nur aus absolut freier Initiative seine Gedanken wählt, können wir aber unser Ich nicht halten; durch derbe Stösse (auf Trommelfell, Netzhaut etc.) hat es erst geweckt werden müssen zum Wissen überhaupt, durch irgend welche Einwirkung wird es auch gezwungen werden müssen, sich seines Thuns bewusst zu werden. Dieser Zwang kann nur in den subjektiven Vorgängen, die zum Bewusstsein kommen, selbst liegen: das Subjekt muss sich selbst afficiren. — Oder besser: dass das Ich, um die Auschauungen des äussern Sinnes zu bekommen, erst von einem Andern afficirt werden muss, unterliegt für uns nach Obigem keinem Zweifel; durch dieses Afficirtwerden kommt es natürlich in irgend einen Zustand a. Indem das Denken das durch die äussern Sinne gegebene Material verarbeitet (einheitliche Anschauungen bildet etc.), erbaut es sich diese räumlich-zeitliche Welt: diese Denkthätigkeit des Ich, schliesslich ruhend auf jenen Zuständen a, ist natürlich nicht möglich, ohne dass das Ich dabei in irgend einem Zustande b sich befindet. Wird sich das Ich nun überdiess dieser seiner Bauthätigkeit bewusst und fasst es alle ihm zum Bewusstsein kommenden Vorgänge als *seine* Thätigkeit, als Geschehen *in sich,* so kommt es zur Vorstellung seiner innern Welt: dieser Selbsterkenntniss des Ich liegen die Zustände a und b zu Grunde und sie selbst ist nur möglich, indem das Ich in irgend einem Zustande c sich befindet. So ist der Zustand c von den Zuständen a und b bedingt, alle drei Zustände sind Zustände des Ich, das Ich hat sich also selbst afficirt, was eben gar nichts anderes heisst, als der zur Selbstbeobachtung erforderliche Zustand c ist hervorgerufen durch die Znstände a und b, die eben Gegenstand der Selbstbeobachtung sind und zwar nicht, wie sie an sich sind (Ding an sich als transsc. Substrat der empirichen Zustände des Selbst), sondern wie sie uns in dieser Selbstbeobachtung erscheinen; ebenso wie das Afficirtwerden des Ich von äussern Gegen-

ständen nichts anderes heisst, als dass der zur Wahrnehmung der äussern Gegenstände erforderliche Zustand (a) des Ich hervorgerufen (= auf bestimmte Weise veranlasst) ist durch das (Ding an sich), was diesen wahrgenommenen äussern Gegenständen zum Grunde liegt. Dabei ist es ganz gleichgültig, wie sehr der Zustand c verschieden ist von den Zuständen b und a (und ebenso wie sehr b und a verschieden sind): bei der Vorstellung einer Kröte müssen wir das Ich als in einem andern Zustande fassen, als beim Anhören einer Ouvertüre, die Zustände a und b sind in dem einen Falle andre, als in dem andern, sie seien im ersten a_1 und b_1, im zweiten a_2 und b_2: Gehört nun zur Selbstbeobachtung im ersten Falle der Zustand c_1, zu der im zweiten c_2, so wären doch, auch wenn c_1 mit a_1 und b_1 und c_2 mit a_2 und b_2 übereinstimmte, c_1 und c_2 verschieden und diese Verschiedenheit von c_1 und c_2 wäre *hervorgerufen* durch die Verschiedenheit von a_1 und b_1 *und* a_2 und b_2, es wäre also doch der Zustand c_1 *bedingt* durch a_1 und b_1, und c_2 durch a_2 und b_2, das sich selbst beobachtende Ich wäre *afficirt* von dem die Kröte sich vorstellenden oder dem die Ouvertüre anhörenden Ich.

Deshalb also, weil das Ich selbst in Mitleidenschaft gezogen wird bei allen seinen Vorstellungen, kann ihm auch bei der innern Wahrnehmung nur eine sinnliche Anschauung zukommen, nicht jene „übersinnliche"; noch viel weniger also eine intellektuelle. Unsere Anschauung würde nur dann intellektuell sein, wenn durch die einfache Vorstellung Ich „allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre." [1])

[1]) Den klaren Gedanken, dass deshalb, „weil man sich nicht selbst schaffe" und weil wir keine intellektuelle Anschauung haben, ein innerer Sinn nothwendig sei und dass durch ihn das Subjekt sich nur als Erscheinung fassen könne, hat schon Erdmann hervorgehoben (Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung etc. III, 1, S. 64 u. 76); er verweisst auf folgende, der oben aus der Kritik d. r. V. angeführten durchaus entsprechende Stelle aus der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: „Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntniss, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmassen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. *Da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft*, und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, dass er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur, und die Art, wie sein Bewusstsein afficirt wird, Kundschaft einziehen könne" (VIII, S. 85, 1).

III. Kapitel.

Dritte Stufe: der Inhalt und das Objekt der intellektuellen Anschauung sind identisch.

§ 15. Das absolute Wissen und das Ich.

Nur dann würde einem Wissen wahre bewusste Selbstthätigkeit zukommen, die nicht der Mitwirkung eines Wissenlos-Logischen bedarf, wenn Alles (A), was dem Setzen eines Anschauungsinhaltes (I) vorhergeht und dieses Setzen bedingt, nicht nur ein Seiendes, sondern auch ein Gewusstes ist und zwar ein Gewusstes des den Inhalt (I) Setzenden, wenn dieses Bedingende (A) zu seinem Daseinsinhalte nicht mehr hat, als was das die Anschauung (I) Setzende vor diesem Setzen von (I) zum Inhalte seines Wissens hat, wenn also das Bedingende (A) ganz in einem dem Setzen von (I) vorhergehenden Wissen aufgeht und dabei doch reelles Dasein von voller Wirkungsfähigkeit besitzt, d. h. wenn das Bedingende (A) Identität von Wissen und Sein ist, ein vom Wissen durchleuchtetes Sein, ein substanzialisirtes Wissen. Nur ein solches Wissen ist alles sein Setzen Beeinflussende selbst, ein wahrhaft ursprüngliches, selbstthätiges Setzen.

Nur dann ferner ist eine Anschauung wahrhaft eine solche, „*durch die selbst* das Dasein des Objekts der Anschauung" gegeben wird, wenn zur Anschauung nichts hinzuzukommen, *keine schöpferische Kraft ausser oder in ihr* zu wirken braucht, damit sie ein für sich bestehender Gegenstand sei, wenn die Anschauung *unmittelbar als solche* reell seiender Gegenstand ist, wenn sie unmittelbar an sich selbst ihr Objekt ist, wenn Sein und Wissen identisch sind. Wirkt ausser oder in der Anschauung eine schöpferische Kraft, so ist nicht durch die Anschauung *als solche* das Dasein des Objekt gegeben, sondern durch jene schöpferische Kraft, bei Gelegenheit der Anschauung; werden so Anschauung und Objekt derselben als zwei verschiedene Dinge gefasst, die eigentlich nur *zugleich* von einer schöpferischen Kraft ins Dasein gerufen wurden, so wird zugleich das Dasein des Objekts als unabhängig von dem der Anschauung gedacht, das Objekt kann dann fortbestehen, auch

wenn die Anschauung verschwindet, dieses fortbestehende Objekt kann dann einem neuen, späteren Akte der Anschauung nur als ein *Gegebenes* entgegentreten, als ein vor diesem neuen Akte bereits Bestehendes. Jene Anschauung, *durch die* das Dasein eines von ihr verschiedenen Objekts gegeben würde, wäre also zugleich eine solche, *der* das Objekt (von einer schöpferischen Kraft) gegeben würde.

Nur dann endlich ist wahrhaft *Uebereinstimmung* zwischen Vorstellung und ihrem Objekt, nur dann wird der Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich hinfällig, wenn die *Vorstellung* unmittelbar das Vorgestellte, das Objekt der Vorstellung selbst ist, wenn der *Inhalt des Wissens* unmittelbar zugleich ein reelles Sein, wenn umgekehrt das *reelle Sein* nicht mehr ist, als das Wissen, *ganz* in ihm aufgeht; nur dann giebt es *absolute Wahrheit*, wenn *Gewusstes, Wissen und Wissendes* in Eins zusammenfallen, wenn *alles* Wissen an sich selbst zugleich reelles Sein und Geschehen, und *alles* Sein und Geschehen an sich selbst zugleich ein Wissen ist. Jedes andre von diesem absoluten *Wissen*, dieser *absoluten Identität von Wissen und Sein verschiedene* Wissen kann diese absolute Wahrheit nicht erreichen; seine Wahrheit kann vielmehr nur eine *relative* sein, nur eine solche, die das *Verhältniss* dieses Wissens zu dem von ihm verschiedenen Objekte betrifft; dieses relative Wissen kann das Objekt nur fassen in seinem Verhältniss zum wissenden Subjekt, nur in der Gestalt, in der sich das Objekt im wissenden Subjekt darstellt, *nicht aber so, wie sich das Objekt selbst fassen würde, wenn es ein seinen ganzen Daseinsinhalt wissendes Selbstbewusstsein besässe*, wenn sein Sein ein von einem absoluten Selbstbewusstsein durchleuchtetes Sein, ein substanzialisirtes Wissen wäre.

Unser menschliches Selbstbewusstsein ist ein unendlich matter Abglanz jenes absoluten Wissens: In dem Denkakte „Ich“ fallen Subjekt und Objekt zusammen, hier ist das Wissende das Gewusste, *hier ist* Identität von Wissen und Sein.

Wir haben schon in § 13 hervorgehoben, wie in dem „Ich denke“ ein Doppeltes liegt, das Selbstbewusstsein und der innere Sinn. Indem ich den Akt (B) „Ich weiss A“ ausführe, meine ich mit dem „Ich“ nicht etwa nur das Subjekt (S_1), das A weiss, mag dies „Wissen von A“ nun *unmittelbar vor, oder*

zugleich mit dem Akte (B) stattfinden, sondern vielmehr noch das Subjekt (S_2), das diesen Akt (B) selbst ausführt, das Selbstbewusstsein besteht eben auch darin, dass die beiden Subjekte (S_1) und (S_2) indentificirt werden; *dass* in mir Denken ist, erfahre ihr nur durch den innern Sinn, dass *Ich* aber dieses Denkende bin, dass (S_1) und (S_2) identisch sind, erfahre ich nicht durch innere Beobachtung, sondern schliesslich nur durch unmittelbare Aeusserung des Selbstbewusstseins. Denn es würde, abgesehen davon, wie sich denn durch etwa zu beobachtende Merkmale die Identität des Ich selbst wohl sollte constatiren lassen, zum Beobachten des Subjekts (S_2) ein „Wissen des Wissens des Wissens von A", ein Wissen in dritter Potenz erforderlich sein, während der Wissensakt (B) ein Wissen in zweiter Potenz ist („Wissen des Wissens von A"), bei dem ich mich als das Subjekt dieses Aktes (B) nicht in „bewusster Vorstellung" weiss, dazu wäre eben ein Wissen in dritter Potenz erforderlich, sondern die Vorstellung Ich, als Subjekt des Aktes (B), in derselben Weise gegen die Vorstellung „Wissen von A" („weiss A") festhalte, wie im „bewusstlosen Wissen zweiter Art" das Ich dem A gegenüber, ohne diesen Gegensatz oder diese Beziehung zu wissen; wäre zum Identificiren von (S_1) und (S_2) ein Wissen in dritter Potenz erforderlich, so könnte dieses Wissen überdiess zum Identificiren des ihm zu Grunde liegenden Subjektes (S_3) mit (S_1) und (S_2) nur kommen durch ein Wissen in vierter Potenz und so fort in infinitum: Denn wie hoch sich die den Akt (B) begleitenden Potenzen des Wissens auch steigern möchten, mit dem „Ich" in diesem Akte wäre doch immer das *allen* diesen Potenzen zu Grunde liegende Subjekt gemeint, sodass mit jeder neu hinzutretenden Potenz auch das Identificiren der früheren Subjekte mit dem neuen erforderlich sein würde.

Das Identificiren von (S_1) und (S_2) ist vielmehr nur eine *unmittelbare Aeusserung und Folge der faktischen Identität des bei allen seinen Vorstellungen sich selbst wissenden und festhaltenden Ich* (cf. § 13): 1) Fallen die Wissensakte von (S_1) und (S_2) in *denselben* Zeitmoment, was der Fall ist bei „selbstbewussten Vorstellungen", so ist das Identificiren von (S_1) und (S_2) unmittelbar gegeben durch die *Einheit von Wissen und Sein,* in der der Akt „Ich" besteht, dadurch, dass dieses *vom Wissen*

durchleuchtete Sein die Subjekte (S_1) *und* (S_2) *ist und zugleich* dieses (S_1)- und -(S_2)-sein ein *Wissen* ist. 2) Folgen die Wissensakte, die von (S_1) und (S_2) ausgeführt werden, unmittelbar aufeinander, in den Zeitmomenten t_1 und t_2, so ist im Moment t_1, wenigstens qualitativ, *dasselbe* vom Wissen durchleuchtete Seiende, wie in t_2 und dieses Seiende kann für sich selbst unmittelbar nur ein Identisches sein, es kann sich unmittelbar nur *als identisch dasselbe haben*, da in dieses Seiende, das *zugleich* ein Wissendes ist, keine Unterbrechung, kein zeitlicher, noch irgend ein anderer Unterschied hineinfällt (denn im Akte „Ich" ist kein weiterer Inhalt, als nur das Wissen und Sein, als die reine, leere Identität von Wissen und Sein), sodass das Ich in seiner Leere, damit zugleich aber auch in seiner Freiheit von Vielheit und Veränderung gegen den Fluss seiner mannigfaltigen Vorstellungen [1]) sich selbst als eine feste, unveränderliche, unzeitliche Position *behauptet, vom Wissen durchleuchtet, ist und sich so als ein Identisches, nicht Wechselndes hat.* [2]) Zu diesem mehr negativen Moment kommt noch folgen-

[1]) Von diesen Vorstellungen ist es durch die absolute Kluft unterschieden, dass es diese Vorstellungen zwar *weiss,* aber nicht *ist,* während *es selbst* Einheit von Wissen und Sein ist.

[2]) In seiner Leerheit bildet, enthält der Akt „Ich" selbst natürlich nicht das Urtheil (U) „Ich bin mir, habe mich immer als ein Identisches, nicht Wechselndes", sondern das *besprochene Subjekt, wenn* es der Unwandelbarkeit des Aktes „Ich" sich bewusst wird, oder *wir,* die wir davon sprechen, bilden dieses Urtheil; im Akte selbst ist, während die Zeit wächst von t_1 bis t_2, *nur* Einheit von Sein und Wissen (dieses Seins), keine Vorstellung an Vielheit, Zeit (Zeit selbst erst recht nicht, die es an sich ja nicht giebt), Veränderung und indem so jeder Gedanke an Wandlung fehlt, bin ich mir *thatsächlich* ein Identisches, besteht ein Sich-*faktisch*-als-identisch-haben; diese *faktische* Identität wird zur *bewussten* Identität, zum Urtheil (U), wenn das besprochene Subjekt sich selbst zum Gegenstande der Betrachtung macht (oder wenn wir uns diesem Subjekt als Beobachter und Beschreiber gegenüberstellen). Mit dieser faktischen Identität ist aber nicht gemeint, dass das, was dem Akte „Ich" (Einheit von Wissen und Sein) jenseits meines Wissens zu Grunde liegen mag (die Seele), als dunkler Kern und Träger dieses Aktes, oder genauer dass das Etwas, das Substantielle, das im Akte „Ich" *gemeint wird und ist* (eben als Selbstbewusstseiendes), auch wirklich im Momente t_1 *identisch dasselbe sei*, als in t_2; sondern nur, dass im *Akte „Ich"* (Sein *und Wissen*) keine Wandlung von t_1 bis t_2 vorgekommen sei, dass ich deshalb während dieser Zeit *für mich* thatsächlich

des positive. Erinnere ich mich in einem Zeitmomente t mit voller Klarheit und Sicherheit an einen jetzt nicht gegenwärtigen Gegenstand n, den ich vor einiger Zeit klar und deutlich gesehen habe, so *glaube ich fest* an die Richtigkeit der von meiner Erinnerung überlieferten Vorstellung n_1, obwohl ich mich jetzt, zur Zeit t, nicht mehr durch unmittelbare Anschauung von der Uebereinstimmung der Vorstellung n_1 mit dem Gegenstande n überzeugen kann; dieser Glaube an die Richtigkeit der Vorstellung n_1 beruht also nicht auf einer Einsicht, sondern auf einer Nothwendigkeit, einem Zwange, dem ich mich unmittelbar unterworfen finde: das zu Zeit t bestehende Bewusstsein wird von der Vorstellung n_1 fast ebenso unwiderstehlich eingenommen, fast mit derselben Nothwendigkeit zum Vorstellen des Inhaltes von n_1 gezwungen, wie damals, als ich den Gegenstand unmittelbar vor mir hatte; mein Zustand im Momente t ist eine Erneuerung des Zustandes bei der unmittelbaren Wahrnehmung, das sich erinnernde Subjekt selbst ist wieder ein afficirtes: deshalb kann es im Momente t nicht nur sagen „*Ich* hab' die Erinnerung n_1", sondern auch „Ich, der ich mich jetzt erinnere, nahm den Gegenstand n wahr", es kann das den Gegenstand n wahrnehmende Subjekt (S_1) und das sich im Momente t erinnernde selbstbewusste Subjekt (S_2) identificiren, indem sich das Subjekt (S_2) wieder in demselben Zustande des Afficirtseins befindet, wie das Subjekt (S_1). Die innere Wahrnehmung dieses Zustandes von (S_2) ist zwar nur durch den innern Sinn möglich,[1]) aber die *Anknüpfung* dieses Zustandes an das Ich, der Gedanke, dass das in diesem

---

identisch derselbe bin, ohne dass aber dieses facktische Für-sich-identisch-derselbe-sein, diese faktische Identität des Aktes „Ich" zum Bewusstsein kommt, zum Urtheil (U) wird: diese drei auseinander zu haltenden Punkte sind schon oben § 13, 7. Abs. hervorgehoben worden. Wir bemerken noch, dass zum Identificiren von (S_1) und (S_2) [illegible] der eben besprochenen drei Punkte *unbedingt* erforderlich [illegible] aber das Hinzukommen des dritten nicht ausgeschl[illegible] muss nothwendig in demselben Masse, in [illegible] der klaren Urtheilsbildung (U) nähert, [illegible] machen.

[1]) Entsprechendes gilt natürlich [illegible] Anmerkung erwähnten Hinzutreten [illegible] das Urtheil (U) ist ohne den inner[illegible]

Zustande sich Befindende und das dieses Zustandes (durch den innern Sinn) sich bewusst Werdende *Dasselbe (Ich)* ist, ist zuletzt nur durch das Selbstbewusstsein möglich, durch *den* Akt, in dem Sein und Wissen identisch sind. Was so von der Identificirung des ursprünglich wahrnehmenden (S_1) und des sich erinnernden Subjektes (S_2) im Allgemeinen gilt, gilt in viel höherem Grade, weil hier die Zeit zwischen den Wissensakten von (S_1) und (S_2) verschwindend klein ist, von unserm 2. Falle: der Zustand von (S_1) zur Zeit t_1 dauert im Momente t_2 noch an, das Subjekt (S_2) findet sich im Momente t_2 durch den innern Sinn noch in demselben Zustande, in dem das Subjekt (S_1) zur Zeit t_1 war, und dieser Zustand („Wissen von A") wird an das Selbstbewusstwerdende ebenso geknüpft, das zur Zeit t_2 in diesem Zusand sich Befindende wird mit dem in derselben Zeit t_2 sich dieses Zustandes Bewusstwerdenden ebenso identificirt, wie in unserm 1. Fall die Subjekte (S_1) und (S_2), sodass also der 2. Fall schliesslich nach seinem positiven Grunde auf den 1. zurückkommt. In beiden Fällen ist also die Ausführung des Aktes (B) „Ich weiss A" nur möglich durch das Zusammenwirken der innern Beobachtung (durch den innern Sinn) und des *Selbstbewusstseins als einer Identität von Wissen und Sein.*

In § 13 wurde ferner gezeigt, wie auch nach Kant zu unterscheiden sind „bewusstloses Wissen erster" (Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft *vor* der transscendentalen Apperception) und „zweiter Art" („Ich in Beziehung auf"); wir haben dort ferner bemerkt, dass diese verschiedenen Stufen Steigerungen der Klarheit desselben Wissensaktes sind. Es fragt sich, können wir uns erklären, dass durch *blosse* Steigerung der Klarheit desselben Aktes so ganz verschiedene Vorstellungen sich mit einander verbinden können, dass durch *blosse* Steigerung des „Wissens von A" zu diesem das doch so absolut verschiedene Wissen des Ich hinzutreten kann? Wäre der Akt „Ich" eine Vorstellung wie andre, nur mit absolut verschiedenem Inhalte, wäre dieser Akt *nur* eine Vorstellung, so wäre nicht begreiflich, weshalb diese Vorstellung zu der von ihr so verschiedenen

---

reducirt sich das Identificiren nicht auf den innern Sinn: der dritte Punkt ist nur ein zum zweiten Hinzukommendes und das positive Moment im Identificiren des 2. Falles kommt, wie im Texte hervorgehoben wird, schliesslich auf den dort besprochenen 1. Fall zurück.

Vorstellung A hinzutreten sollte, keine der Regeln der Ideenassociation würde hierbei befolgt. Fassen wir aber diesen Akt Ich als eine *Einheit von Wissen und Sein,* so ist dies sehr wohl zu verstehen: steigert sich die Klarheit des Wissens von A, so wird dadurch gleichsam auch die Grundlage erleuchtet, die diese Erscheinung, das Wissen von A, trägt, auch das Subjekt des Wissens von A wird gewusst, und dieses vom Wissen durchleuchtete Subjekt, *vorher nur ein Seiendes,* jetzt Einheit von Wissendem und Seiendem, ist der Akt „Ich".

Weit entfernt also, im Selbstbewusstsein als einem Zusammenfallen von Subjekt und Objekt Schwierigkeiten zu finden,[1]) müssen wir es als eine Identität von Wissen und Sein vielmehr für *den* Punkt unseres Erkenntnissvermögens halten, an dem wir ein, wenn auch noch so — armseliges Beispiel jenes absoluten Selbstbewusstseins besitzen, dem allein absolute Wahrheit zukommt. Denn es ist wohl zu beachten, dass die Identität von Wissen und Sein im Akte Ich sich nur auf das Sein des Ich bezieht, nicht auf den Wesens*inhalt,* nicht auf das reiche, innere Leben des Ich; wäre mit dem Akte unseres Selbstbewusstseins zugleich dieser Inhalt gegeben sammt der reichen Mannigfaltigkeit unseres inneren Geschehens, so wäre unser ganzes Sein in Wahrheit ein substanzialisirtes Wissen, dieses Wissen besässe absolute Wahrheit, das Ich wäre das Absolute selbst. — Dem ist aber eben nicht so; ja wir müssen

[1]) Fasst man den Begriff des Selbstbewusstseins freilich so, wie C. L. Reinhold (Beiträge zur Berichtigung etc. I, S. 181), dann fehlt es nicht an Schwierigkeiten: „Die Unterscheidung zwischen Objekt, — und Subjekt ... ist auch an ... dem *Selbstbewusstsein* nicht zu verkennen ... Auch hier wird Objekt vom Subjekt unterschieden; ja das Selbstbewusstsein lässt sich nur dadurch denken, dass das *Ich* das Subjekt, in der Eigenschaft des Subjekts, des Vorstellenden, sich von sich selbst, in der Eigenschaft des Objektes des Vorgestellten, durch eine besondere Vorstellung unterscheidet." Die grundlose und unbegründete Behauptung wird nur aufgestellt, damit der „Satz des Bewusstseins": „Die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen" (S. 144) keine Ausnahme erleide. Das ist aber natürlich kein Beweis und überdiess war zu dieser Besorgniss gar kein Grund, da wir gar nicht berechtigt sind von einer isolirten Vorstellung Ich zu sprechen, vielmehr diese Vorstelluug nur als eine solche kennen, die nur bei dem Denken irgend eines Andern auftritt als die „transscendentale Apperception", als das „Ich in Beziehung auf" (cf. § 16, 17. Anm.).

selbst damit, dass die im Akte „Ich" gegebene Identität von Wissen und Sein sich auf das Sein des Ich bezieht, vorsichtig sein: doch davon am Schlusse dieses Paragraphen!

Sehen wir also zunächst ab von der in unserm wirklichen Selbstbewusstsein thatsächlich enthaltenen Identität von Wissen und Sein, so sind unsere Vorstellungen mit dem in ihnen Gemeinten nicht indentisch; unserm Wissen kommt also nur *relative* Wahrheit zu, wir erfassen die Dinge nur in der Gestalt, die sie in unserm Wissen annehmen, *nur als Erscheinungen, nicht wie sie an sich sind, nicht wie sie sich in einem ihr ganzes Sein umfassenden absoluten Selbstbewusstsein selbst wissen würden.*

Was sollte das auch *heissen,* wie wäre das überhaupt auch nur *denkbar,* dass unsere Vorstellungen mit den Dingen an sich übereinstimmten? Denken wir uns ein Wesen, Zeus, das unsre Vorstellungen und zugleich die Dinge an sich erfassen und vergleichen könnte; welche Uebereinstimmung würde es zwischen beiden finden können? Die Vorstellung eines Cubikmeters ist *selbst kein* Cubikmeter, sodass also Zeus auch *keine zwei* Cubikmeter vor sich hat, deren Uebereinstimmung er constatiren könnte. Hat das vorstellende Subjekt die Vorstellung eines Cubikmeters, so ist es dabei in einem bestimmten Zustande (A); an der Vorstellung selbst aber ist Zweierlei zu unterscheiden: das Sein der Vorstellung, die Vorstellung *als ein ideell Seiendes,* als ein *nur durch und nur für* das vorstellende Subjekt Vorhandenes *und* die Vorstellung *nach ihrem Gedachtwerden, nach ihrem Inhalte,* durch welchen Inhalt sie allein Sinn und Bedeutung für unser Denken hat, durch welchen Inhalt sie mit andern Vorstellungen in *logischer* Wechselwirkung steht (im Urtheil und Schluss zum Beispiel), während sie als ideell Seiendes mit andern ideell Seienden auch in *psychologische* Wechselwirkung tritt (so ist bei der Ideenassociation *neben dem Inhalte der* Vorstellung V, die andere weckt, *das* vor allen Dingen wesentlich, *dass V ist und mit welchem Grade der Bewusstseinsintensität es ist:* wäre die Vorstellung V überhaupt nicht gewesen, so wäre auch der von ihr ausgelöste psychologische Vorgang nicht eingetreten). Da nun die Vorstellung eines Cubikmeters als ein ideell Seiendes nichts an sich Bestehendes, also auch *Nichts für ein anderes* getrennt vom vorstellenden Subjekt beobachtendes Bewusstsein ist, so kann Zeus

wohl den Zustand A wahrnehmen, aber die Vorstellung des Cubikmeters existirt, so lange er ausserhalb des Bewusstseins steht, dessen Vorstellung der Cubikmeter eben ist, für ihn nicht, sie ist als ein nicht an sich Bestehendes für ihn unwahrnehmbar. Tritt er aber in das die Vorstellung Cubikmeter tragende Bewusstsein hinein, erfasst er *mit ihm und in seiner Weise* seinen Vorstellungsinhalt (I) und vergleiche ihn nun mit dem Daseinsinhalte (O) eines objektiv bestehenden Cubikmeters, so findet er *dort* ein unsicheres Zeichnen eines Bildes, oder vielmehr ein fortwährendes Zeichnen-Wollen, wo das eben Gezeichnete immer wieder verschwindet, sodass nie ein fertiges Bild entsteht, eine unruhige Bewegung des Vorstellens, wie es seinen Gegenstand, den darzustellenden Vorstellungsinhalt, fortwährend durchläuft und doch nie ganz und mit einemmal zu erfassen vermag, *hier* dagegen ein ruhiges, sicheres, fertiges *Sein,*[1]) keine Bewegung; will er nun gar Messungen an (I) und (O) anstellen, um zu sehen ob die Kanten und Winkel in (I) dieselben sind, wie in (O), so wird er damit wohl nicht weit kommen; denn da in (I) keine fertige Linie vorhanden ist, so könnte er nur die in der Bewegung zurückgelegte Strecke messen, diese Bewegung aber ist nicht die Bewegung eines wirklichen Dinges in einem wirklichen Raume, sondern eine Bewegung im Denken, das Bewegtwerden eines gedachten Punktes in einem gedachten Raume durch das Vorstellen, wobei nicht abzusehen ist, wie die zurückgelegte Strecke messbar sein soll; das Vorstellen *will* zwar die Kante von einer ganz bestimmten Länge (1^m) denken, ob aber die vorgestellte Länge auch *wirklich* die eines Meters ist —, wie sollte das selbst Zeus zu constatiren vermögen?!

Indess dass eine derartige Uebereinstimmung zwischen unsern Vorstellungen und den Dingen sei, meinen wir ja auch gar nicht. Wir meinen *erstens* nicht, dass die Vorstellung Cubikmeter *als ideell Seiendes* mit einem objektiv vorhandenen Cubikmeter übereinstimme, dass sie selbst ein Cubikmeter sei; zwar meint das gewöhnliche Denken, wenn es einen äussern Gegenstand unmittelbar wahrnimmt, dass dieses Wahrgenommene unmittelbar selbst der Gegenstand sei; das ist aber nur

---

[1]) Denn *das*, meinen wir, sei das *Objekt* Cubikmeter.

eine auf Unkenntniss der betreffenden physiologischen Processe beruhende Vermengung der Wahrnehmung als eines vom wahrnehmenden Subjekt Gesetzten und des gemeinten Gegenstandes selbst; ist der Gegenstand nicht selbst unmittelbar gegenwärtig, so findet auch beim gewöhnlichen Denken diese Vermengung nicht statt, sondern der gemeinte Gegenstand gilt auch ihm als ein von seiner Vorstellung Unterschiedenes, aber im Allgemeinen noch als ein dem *Inhalte* seiner Vorstellung genau Entsprechendes. Wir meinen aber auch *zweitens* nicht, dass dieser *Inhalt* der Vorstellung in jeder Hinsicht und bis ins Einzelnste mit dem objektiven Gegenstande übereinstimme, sodass Zeus genau denselben Anblick habe, möge er das Ding an sich, oder den Vorstellungsinhalt (I) betrachten. Aber im Vorstellen oder Zeichnen-Wollen eines Cubikmeters *wissen* wir doch, was wir wollen, der Bewegung des Vorstellens liegt doch ein Etwas zu Grunde, das diese Bewegung beherrscht; indem wir ferner sagten, dass im objektiven Daseinsinhalte (O) ruhiges, fertiges Sein, messbare Bestimmtheit sei, brachten wir eben damit das zum Ausdruck, was im Vorstellungsinhalte (I) zwar nicht unmittelbar vorhanden, aber doch *gemeint* ist, jenes die Bewegung des Vorstellens beherrschende Etwas. Dass diesem Etwas ein Objektives, an sich Seiendes entspreche, wenigstens dass das Charakteristische der Raumvorstellung, das Nebeneinander, im Ding an sich enthalten sei, wird behauptet, und zwar nicht etwa die Vorstellung des Nebeneinander *als ein ideell Seiendes,*[1]) sondern der *Inhalt* dieser Vorstellung, das, was bei der Vorstellung Nebeneinander gemeint wird, sodass in der Wahrnehmung des Dinges an sich durch Zeus ebenfalls die Vorstellung des Nebeneinander enthalten ist.

Somit ist im Grunde die Uebereinstimmung zwischen dem Vorstellen und dem Ding an sich selbst aufgegeben, es ist zugestanden, dass der *Begriff* einer Ubereinstimmung zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten an sich (dem Gemeinten, dem Ding an sich), d. h. dem Vorgestellten, wenn es nicht vorgestellt wird, leer und sinnlos ist. In der That ist nicht zu

---

[1]) Denn die Vorstellung „Nebeneinander“ ist nach ihrem *Sein* selbst kein Räumliches, kein Nebeneinander; vielmehr ist das Nebeneinander nur ihr Inhalt: cf. das Vorhergehende im Texte.

verstehen, was das heissen soll: *wie* ein Ding *gedacht wird, so ist es* an sich, das *Gedachtwerden* des Dinges geht auf dieselbe Weise zu, wie sein *Sein;* es ist nicht zu verstehen, wie Uebereinstimmung herrschen soll, zwischen einem Etwas (der Vorstellung), das nicht seinem Sein, sondern nur seinem Gedachtwerden nach gefasst werden soll, und einem nur seinem Sein nach zu fassenden Etwas (dem Ding an sich); soll Uebereinstimmung zwischen zwei Etwas bestehen, so müssen beide doch wohl entweder nach ihrem Gedachtwerden (als Gedanken), oder beide nach ihrem Sein gefasst und verglichen werden. Und so wurde denn auch oben an die Stelle der Uebereinstimmung zwischen der Vorstellung und dem Ding an sich selbst die Uebereinstimmung gesetzt zwischen *unserer Vorstellung* des Dinges und der *Vorstellung des Zeus.* Wäre nun die Anschauung des Zeus nur eine *übersinnliche*, die Anschauung eines den Dingen zwar ohne Sinnlichkeit, aber doch äusserlich, als ein von ihnen Unterschiedenes gegenüberstehenden Wesens, so würde sie, wie bereits in § 10 bemerkt wurde, den Gegenstand doch nur in der Gestalt haben, die er in dem vom Gegenstande ja unterschiedenen Bewusstsein des Zeus eben annimmt; so lange wir dem Zeus also nur ein übersinnliches Anschauen beilegen und seine Vorstellungen der Dinge von dem Sein der Dinge unterscheiden, so lange müssen wir *vielmehr auch ihm* die Erkenntniss des Dinges an sich absprechen, wir können uns nicht denken, wie sein Vorstellungsinhalt übereinstimmen sollte mit dem Inhalte des *absoluten* Selbstbewusstseins, in dem das Ding an sich seinen ganzen Seinsinhalt erfassen und wissen würde, in dem Sein und Wissen identisch sein würden, *wenn es nämlich ein solches Selbstbewusstsein besässe.*[1]) Was sollte in

[1]) Wir sagen nicht „bekäme“. Denn *ist* das Ding an sich ohne ein solches Selbstbewusstsein, so ist sein Ansichsein in alle Ewigkeit in Dunkel gehüllt, es kann nie Inhalt eines Wissens sein, auch dann nicht, wenn es ein sein ganzes Sein umfassendes Selbstbewusstsein *bekäme:* denn dadurch würde es ein anderes, es würde aus einem Ansichseienden eben ein Selbstbewusstseiendes (— An-und-für-sich-seiendes —) und *als dies letztere* wäre es Inhalt seines Selbstbewusstseins, als blos Ansichseiendes aber nicht; es folgt aus dem blossen Begriffe des Ansichseins, dass das Ansichseiende *als solches* nie Inhalt eines Wissens sein kann: denn wäre es dies, so würde es doch nicht nach seinem blossen Ansichsein gefasst, sondern *entweder* in einem absoluten Selbst-

einem solchen Selbstbewusstsein unsere Vorstellung der Ursache, oder des Seins, oder des Nacheinander, oder des Nebeneinander bedeuten? Meinen wir, dass das zwei objektive Ereignisse verknüpfende causale Band *das ist, was in unserm Bewusstsein ist, wenn* der Begriff Ursache gedacht wird? *Denn das müsste es sein, wenn unser Begriff Ursache Inhalt jenes absoluten Selbstbewusstseins sein sollte, da aller Inhalt dieses Selbstbewusstseins zugleich ein reelles Sein und Geschehen ist.* Können wir dem Gedankendinge, dass in unserm Bewusstsein ist, wenn wir „Ursache“ denken, *dem ohnmächtigen Etwas,* **in dem** *das Denken des causalen „durch“* **besteht** zutrauen, dass es *als dieses* im absoluten Selbstbewusstsein die die Ereignisse verknüpfende, die das Werden schaffende Macht sei? Unmöglich; unser causales „durch“ ist das Band, mit dem *wir* die Ereignisse verknüpfen, ohne das wir dabei meinten, das objektive Band *bestehe in dem,* in dem unser Denken des „durch“ besteht, das objektive Band sei gleichsam der unbewusste Gedanke „durch“. Ebensowenig meinen wir, dass das Sein der Dinge ebenso zugehe, wie unser Denken des Begriffs „Sein“, oder dass die die Ereignisse trennende, die das Geschehen ausdehnende Kraft dasselbe sei, wie der Gedanke des „Nacheinander“, oder dass die die Dinge scheidende und ihre Wechselwirkung beherrschende [1]) Macht in demselben bestehe, in dem unser Denken des Nebeneinander besteht; alle diese Vorstellungen vielmehr müssen auch dem gewöhnlichen Denken, wenn es überhaupt diese Unterscheidungen zu machen vermag, und wenn das

---

bewusstsein eben als Selbstbewusstseiendes (— An-und-für-sich-seiendes —), *oder* nach dem Verhältniss (— Für-ein-andres-sein —), in das es zu einem es wissenden Anderen tritt. — Der Begriff der Uebereinstimmung einer Vorstellung oder Erkenntniss mit dem Ding an sich ist also unmittelbar an sich selbst sinnlos: es kann eigentlich nur die Rede sein von einer Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit dem Inhalte eines absoluten Selbstbewusstseins als einer Identität von Wissen und Sein.

[1]) Die Einwirkung der Dinge auf einander ist ja von ihren Entfernungen abhängig. — Wäre ferner unsre Vorstellung „Cubikmeter“ Inhalt eines absoluten Selbstbewusstseins, so wäre dieser Inhalt zugleich ein reell Seiendes und die Vorstellung „Cubikmeter“ wäre zugleich *selbst* ein Cubikmeter, da in diesem absoluten Wissen eben Sein und Wissen identisch sind, also der Unterschied zwischen Sein und Inhalt einer Vorstellung, wie bei unserm menschlichen Wissen, nicht besteht.

Specifische unseres Denkens, gegenüber dem objektiven Sein, überhaupt wirklich zum klaren, scharfen Bewusstsein kommt, als die Auffassungsweisen gelten, in denen allein wir an das Objektive herantreten können, als die Bilder, in denen die Dinge sich in unserm Bewusstsein ausprägen, nicht als das Objektive selbst. Müssen wir also *das, was beim Denken* das „Nebeneinander", „Nacheinander", „Sein" etc. *in unserm Bewusstsein ist, das, in dem* das Denken dieser Vorstellungen *besteht,* für unfähig halten, den Dingen die Ausdehnung zu geben, oder als leerer Raum die Dinge zu trennen, oder als Zeit die Jahrhunderte zu scheiden oder zu verbinden, oder den Dingen Entstehen und Bestehen zu verleihen, so können wir es auch nicht zum Inhalte jenes absoluten Selbstbewusstseins machen, dessen *ganzer* Inhalt zugleich reelles Sein und Geschehen, schaffende und erhaltende Kraft ist, jenes absoluten Wissens, in dem Denken und Sein identisch sind.

Man wendet vielleicht ein: Ob die Dinge an sich mit unsern Vorstellungen übereinstimmen oder nicht, können wir nicht wissen, da wir eben nicht an die Dinge an sich heran können. Der Gedanke, dass wir dann erst diese Frage entscheiden könnten, wenn wir die Dinge nach ihrem Ansichsein zu erfassen vermöchten,[1]) setzt immer wieder voraus, dass ein absolutes, aber von den Dingen verschiedenes Erkenntnissvermögen ihr Ansichsein erkennen würde, während es sich doch darum handelt, zu wissen, was die Dinge sein würden, wenn *jedes* Bewusstsein aufgehoben würde, was *dann* übrig bleiben würde.[2]) Zu verlangen, dass man *wisse,* was übrig bleibt, wenn jedes *Wissen* aufgehoben würde, hätte nur Sinn, wenn es ein *Wissen* gäbe, das *kein Wissen* wäre. Jener Einwand ist also nur eine neue verschlechterte Aufllage des gesunden Menschenverstandes, der die Dinge sehen muss, um etwas von ihnen sagen zu können, während man doch nur nach unserer Denknothwendigkeit fragen kann.

Ist somit der Begriff einer Uebereinstimmung zwischen unserm Denken und dem Ding an sich ganz leer und sinnlos

---

[1]) Dieser Gedanke ist eben so schlau, als der vom unmathematischen Verstande gegen alle Berechnungen über die Entfernung z. B. des Mondes erhobene Einwurf: „Ist doch noch Niemand dort gewesen!"

[2]) Cf. Anm. 1) auf S. 104.

und kann von einer Uebereinstimmung zwischen unserm Denken und dem Inhalte eines absoluten Selbstbewusstseins der Dinge gar keine Rede sein, so wäre deshalb doch immer noch eine Uebereinstimmung denkbar zwischen unserm Erkennen und dem eines die Dinge in unmittelbarer und übersinnlicher Anschauung auffassenden Wesens. Allein das wäre eine ganz grund- und zwecklose Hypothese: Nichts ist, was ihr die entfernteste Berechtigung gäbe und das Ding an sich erreicht sie ja doch nicht. Dass trotzdem das gewöhnliche Bewusstsein unserm Erkennen die Fähigkeit zutraut und ohne Weiteres beilegt, die Dinge so zu erfassen, wie sie einem unmittelbaren, übersinnlichen Auffassen sich darbieten würden, ist leicht erklärlich: im Akte des Wahrnehmens selbst werden wir gar Nichts gewahr von den physikalischen und physiologischen Vorgängen, die zwischen dem Gegenstande selbst und unserer Anschauung desselben liegen; wir haben deshalb gar keine Veranlassung, *beide von einander zu trennen* und dem Wahrnehmungsinhalte, der sich im Wahrnehmungsakte unmittelbar als ein Seiendes gibt, als einem nur Subjektiven, einem im Bewusstsein Hervorgerufenen, ein Objektives als die von der Wirkung, der im Bewusstsein vorgegangenen Veränderung, möglicherweise ganz verschiedene Ursache gegenüberzustellen. Allerdings trennen wir, wenn wir, in der Erinnerung, die Anschauung eines Gegenstandes, ohne Gegenwart desselben, im Bewusstsein haben und über den einst wahrgenommenen *Gegenstand etwa nachdenken,* unmittelbar Gegenstand und Anschauung, indem wir bei diesem Nachdenken nicht die unserm Bewusstsein vorschwebende Anschauung *meinen,* sondern den durch diese Anschauung von andern unterschiedenen Gegenstand: die vor unserm Bewusstsein stehende Anschauung dient uns hier nur als Mittel, den Gegenstand, auf den eigentlich unser Denken gerichtet ist und den wir in unsern Urtheilen *meinen,* festzuhalten und von andern Gegenständen zu unterscheiden; das Gemeinte, und die wirklich gegenwärtige Anschauung sind zweierlei. Aber darin liegt kein Grund für das Bewusstsein, seinen Anschauungen den Werth unmittelbarer, übersinnlicher Anschauungen abzusprechen. — Vielmehr könnte man versucht sein, diese Zusammengehörigkeit der Anschauung und des Meinens gegen unsre „*Undenkbarkeit des Begriffs* der Uebereinstimmung

stimmung unserer Vorstellungen mit dem Ansichsein" zu verwenden: Es kann das Gemeinte nicht gemeint werden ohne die Gegenwart der Anschauung, und die Anschauung umgekehrt tritt nicht in unser Bewusstsein, ohne dass wir unwillkürlich einen ihr entsprechenden Gegenstand meinen.[1]) Diese nothwendige Zusammengehörigkeit ist eine Eigenthümlichkeit unsers Erkenntnissvermögens, in der man ein thatsächliches Hinaussein über den Gegensatz von Vorstellung und Gemeintem (Ding an sich) erblicken könnte. Indess zunächst ist die *Zweiheit* in dieser Zusammengehörigkeit vielmehr die unmittelbare Folge davon, dass für uns Denken (Anschauung) und Sein (Gemeintes) zweierlei sind; dann aber liegt *ein Gedanke* an eine Uebereinstimmung zwischen der Anschauung und dem Gemeinten in dieser nothwendigen Zusammengehörigkeit gar nicht: wenn in einem Erinnerungsakte der Gegenstand mit Hülfe der ihm entsprechenden Anschauung gemeint wird, so ist in diesem Akte selbst, in diesem untrennbaren Verbundensein von Anschauung und Gemeintem, diesem sich gegenseitig Durchdringen (— und Bedingen) von Anschauen und Meinen für jenen Gedanken gar kein Raum; aber die zweiseitige Natur unseres Denkens offenbart sich in jenem Akte: wir *wollen* zum Gegenstande (dem Gemeinten) und doch kommen wir nicht über unser *Vorstellen* hinaus. Denke ich „die Sonne ist", so meine ich nicht meine Vorstellung „Sonne", sondern den Gegenstand an sich selbst; bei diesem Meinen ist die Beziehung auf den Gegenstand an sich und damit *implicite* allerdings wohl das Denken des Begriffs „Gegenstand an sich"; eine Vergleichung aber

[1]) Das im Texte Gesagte bezieht sich natürlich nur auf solche Fälle (F), in denen das Gesagte eben gültig ist: *dass* es solche Fälle giebt, ist jedem Selbstbeobachter klar; dass aber in *allem* unsern Wissen eine Vorstellung und ein Gemeintes unterschieden werden könnten, behaupten wir nicht: man denke an „bewusstlose Vorstellungen erster Art", Gefühle etc. — In den Fällen (F) kann das (zeitlose) Prius sowohl die Vorstellung, als das Gemeinte sein, je nach der Art des psychologischen Mechanismus: hinsichtlich des Ersteren beachte man z. B. den Vorgang bei der Ideenassociation, hinsichtlich des Letzteren den bei Willensregungen etc. — Unter die Fälle (F) gehören grade die Vorstellungen und Gedanken, in denen wir die Dinge am klarsten und schärfsten auffassen, die uns des Namens der Erkenntniss der Wahrheit am würdigsten erscheinen.

zwischen dem Gemeinten und meinen Vorstellungen „Sonne“ und „Gegenstand an sich“, ein Gedanke daran, dass zwischen diesen Vorstellungen und dem Gemeinten eine Uebereinstimmung bestehe, findet in dem Akte des Meinens nicht statt und braucht nicht stattzufinden, da dem Denken seine Vortellungen (Denkfähigkeiten) klar und verständlich und genügend sind und sein müssen (indem es den Gegenstand doch nie erreicht); wäre zum Denken (A) der Sonne oder des Gegenstandes an sich der Gedanke (B) an eine Uebereinstimmung zwischen der Sonne selbst oder dem Gegenstand an sich selbst (C) und meinen Vorstellungen „Sonne“ oder „Gegenstand an sich“ erforderlich, so würde das auf einen progressus in infinitum führen. Denn wäre zum Denken (A) der Gedanke (B) erforderlich, so wäre, da zum Gedanken (B) das Denken von (C), d. h. das Denken (A) gehört, auch zu diesem letzteren Denken (A) ebenfalls wieder ein Gedanke (B) erforderlich, d. h. zum ersten Gedanken (B) wäre ein zweiter Gedanke (B) erforderlich etc. Demnach ist der obige Einwurf gegen unsern Nachweis der *Undenkbarkeit des Begriffs* einer Uebereinstimmung zwischen Vorstellung und Ding an sich hinfällig; dass über diese Undenkbarkeit unser wirkliches Denken durch die untrennbare Zusammengehörigkeit von Meinen und Vorstellen thatsächlich ebenso hinaus sei, wie es etwa durch seinen Begriff des Werdens thatsächlich hinaus ist über die Eleatische Leugnung aller Veränderung, trifft hier nicht. Wo das Meinen zu unserm Wissen nothwendig gehört, liegt darin, dass ich vom Gemeinten unmittelbar die Vorstellung aussage und mit der Vorstellung das Gemeinte meine, wohl die unserm Wissen nothwendige Beziehung zu einem, Ding an sich, zu einem von seinen Vorstellungen Getrennten und unabhängig von ihnen Bestehenden; es lässt sich aus der Natur dieses Meinens auf die für unser Denken bestehende Unvermeidlichkeit des Setzens eines Dinges an sich schliessen, aber nicht auf die Unvermeidlichkeit, eine Uebereinstimmung desselben mit unsern Vorstellungen zugeben zu müssen. — Indem also in jenem Akte des vorstellenden Meinens absolut jeder Gedanke an eine Uebereinstimmung von Vorstellung und Ding an sich fehlt, kann das Bewusstsein die Werthschätzung seiner Vorstellungen als solcher, wie sie einem übersinnlichen Anschauen zukommen würden, auch nicht etwa

unmittelbar aus jenem Akte *entnommen* haben; vielmehr ist diese Werthschätzung die *unmittelbare Folge* des auch in jenem Akte wirkenden Verlangens nach dem Ding an sich, des Triebes, den Gegenstand (wenigstens möglichst) selbst zu erfassen, welchem Triebe im unmittelbaren Bewusstsein die von Physik und Physiologie gelehrte Kluft zwischen dem Gegenstande und unserer Vorstellung noch nicht hinderlich im Wege steht; erst wenn das Bewusstsein erkennt, dass es diese seine Welt *als die, als welche* sie vor ihm steht, erst gesetzt hat, kann ihm das *Hypothetische und Unbegründete* seiner früheren Ansicht über den Werth seiner Vorstellungen zum Bewusstsein kommen: es sieht ein, dass *nicht der mindeste Grund* vorliegt, seinem Vorstellen den Werth eines unmittelbaren, übersinnlichen Anschauens beizulegen, und nimmt es hinzu die oben angestellte kritische Vergleichung dieses Anschauens mit einem absoluten Selbstbewusstsein, also die Relativität selbst dieses Anschauens, so bescheidet sich das menschliche Denken, in seinem Wissen durchweg nur *relative* Wahrheit erfassen zu können, wobei es ihm natürlich ganz gleichgültig sein kann, ob noch andre, selbst übersinnliche, aber vom absoluten Selbstbewusstsein unterschiedene, also doch endliche Erkenntnissvermögen denselben Erkenntnissinhalt haben, wie wir, oder nicht.

War denn aber nicht doch wenigstens in unserm Selbstbewusstsein Identität von Sein und Wissen gegeben? Wenn wir das Ich als eine Einheit von Wissen und Sein fassen, so ist das natürlich bereits nur eine Auffassungsweise, die, so denknothwendig sie ist, das Wesen des Ich doch nur in Begriffen, also in der Weise des menschlichen Erkennens auffasst: Denn wenn wir sagen „Der Akt „Ich“ ist Einheit von Wissen und Sein“ (A), so meinen wir nicht, dass dieser Akt in demselben bestehe, worin das Denken von (A) besteht, dass sein Sein ebenso zugehe, wie das Denken von (A); wie in dem Akte „Ich“ keine Urtheilsbildung enthalten ist, so sind auch die Begriffe „Sein“, „Wissen“, „Einheit“ nicht in ihm enthalten, sobald und soweit diese Begriffe in unserm Bewusstsein auftreten, sind wir über diesen Akt hinaus; der Akt „Ich“ *ist* ein Wissen, ein Sein, aber er *besteht* nicht im Denken, Ausführen der Begriffe Wissen, Sein, er *ist* eine Einheit von Wissen und Sein, aber er *besteht* nicht im Denken des Begriffs „Ein-

heit von Wissen und Sein"; dieser Begriff ist ein *Prädikat,* das wir vom Akte „Ich" aussagen müssen, aber dieser Akt, aber das *Sein* dieses Aktes *besteht* nicht in dem, in dem das Denken dieses Prädikats besteht; das Ansichsein des Aktes „Ich" *hat und ist* das Ich *nur, indem es* dieser Akt ist, diesen Akt ausführt, sobald es diesen Akt zu erfassen sucht, über ihn urtheilt, ist es aus dem Akte selbst und damit aus dem Ansichsein desselben heraus und alle Auffassungsweisen sind nun als blosse Erscheinungen von dem Akte selbst als dem Ding an sich verschieden. So erreicht also unser menschliches *Erkenntnissvermögen* auch hier nie das Ansichsein: in dem einzigen Akt „Ich", in dem ein Seiendes unmittelbar vom Wissen durchleuchtet ist, ist dieses Wissen wieder nicht unser menschliches *Erkennen* mit seinen Begriffen und Urtheilen; der Akt „Ich" selbst ist als Identität von Wissen und Sein über den Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung hinaus, aber das Urtheil (A), das sich gründet auf Selbstbeobachtung und Schluss, hat nur den Werth der Erscheinung, es drückt nur die Art aus, wie der Erkenntnisstheoretiker jenen Akt auffassen muss; im Urtheil (A) wird der Akt „Ich" *als mehr,* als blosse Vorstellung hingestellt, aber das Urtheil (A) selbst ist blosser Vorstellungscomplex. — Wenn ein denkendes Subjekt zum ersten Male das Urtheil sich bildet „Ich bin", so ist dies ein synthetisches Urtheil, indem im Akte „Ich" selbst das „bin", der Begriff „Sein" *nicht gedacht wird*[1]), dies Urtheil vielmehr Wahrnehmung erfordert: zum Denken des „bin" ist die Ausführung des Aktes „Ich" die nothwendige Voraussetzung, über die aber hinausgegangen werden muss, wenn es zum Urtheil „Ich bin" kommen soll, das Denken des „bin" ist von dem vorhergehenden Akte „Ich" erst *bedingt,* das den Begriff „bin" denkende Subjekt (S_2) ist von dem im Akte „Ich" sich selbst habenden Subjekt (S_1) *afficirt* (bedingt); andererseits aber ist im Urtheil

---

[1]) Würde im Akte „Ich" *selbst* (und nicht etwa nur so nebenher) der Begriff „Sein" gedacht, so *bestände* das in diesem Akte vom Wissen durchleuchtete *Sein,* eben wegen dieser Identität von Wissen und Sein, im *Denken* dieses Begriffes „Sein" und mit diesem Sein, von dem wir sonst meinen, dass es der feste reale Kern im Ich sei, wäre es dann nicht weit her, es wäre eine ebensolche Schattenexistenz, wie das in unserm Bewusstsein beim Denken des Begriffs „Sein" Vorhandene.

„Ich bin“ unter dem „Ich“ das Subjekt (S_2) in erster Linie gemeint und dieses Zusammenschliessen von (S_1) und (S_2) gründet sich nach Obigem auf die Natur des Aktes „Ich“, der in unserm synthetischen Urtheile überdiess die Grundlage der Synthesis (das Dritte, das x) ist. Hat sich aber erst der **Begriff** Ich gebildet als Einheit von Wissen und Sein, so ist „Ich bin“ ein analytisches Urtheil, weil jetzt das Sein schon im *Begriff* Ich liegt, aus dem es durch blosse Begriffsanalyse herausgenommen werden kann [1]). — Da so auch das Urtheil „Ich bin“ schliesslich auch auf Selbstbeobachtung sich stützt, und überdiess der Begriff „Sein“ zum Erfassen eines Ansichseins nach Obigem gar nicht geeignet ist, so muss allerdings *auch mein Sein* eine Erscheinung genannt werden: dadurch wird aber die *Gewissheit* meines Seins gar nicht im Mindesten geschwächt; *Alles* unser Urtheilen ist *kein Schaffen*, sondern nur die Auffassungsweise eines vor dem Urtheilen schon Vorhandenen, eines Gegebenen; aber der Satz „Ich bin“ hat eine Gewissheit und Sicherheit, die grösser ist, als etwa die des Urtheils der Selbstbeobachtung „die Vorstellung Dreieck ist“, da das „bin“ nur die *Uebersetzung* des im Akte „Ich“ selbst, als einer Identität von Wissen und Sein, enthaltenen Seins in die *Sprache unserer Begriffe* ist,

---

[1]) Diese Unterscheidung entspricht durchaus dem Kantischen Unterschiede zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen: es ist gar nicht Kants Meinung, dass irgend ein Urtheil in alle Ewigkeit *entweder* ein synthetisches, *oder* ein analytisches sein müsse. Anfangs sind vielmehr *alle* Urtheile, wenn man von tautologischen absieht (und das in meiner Inauguralschrift, Halle 1869, in § 4 etc. Gesagte beachtet), synthetische; erst wenn sich bestimmte Begriffe von fest abgegrenztem Inhalte gebildet haben, giebt es auch analytische; sind diese Begriffe bei verschiedenen Individuen, oder zu verschiedenen Zeiten verschieden, so ändert sich natürlich auch die Syntheticität oder Analyticität eines Urtheils. Man beachte folgenden Satz der Kritik d. r. V.: „Nun erweitere ich aber meine Erkenntniss, und, *indem ich auf die Erfahrung* **zurücksehe,** *von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen* **hatte,** so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft“ (S. 44: 2. Aufl.): „abgezogen hatte“, natürlich durch synthetische Urtheile. Dass durch diese Relativität, ob ein Urtheil synthetisch oder analytisch ist, die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft gar nicht alterirt wird, leuchtet von selbst ein. — Hierdurch erledigen sich die von Zimmermann, Paulsen, etc. gemachten Bemerkungen gegen obige Unterscheidung im Wesentlichen von selbst.

eben die Uebersetzung des von uns in jenem Akte mit „Sein“ Bezeichneten in diesen Begriff „Sein“: Das Urtheil „Ich bin“ ist also das gewisseste von allen Urtheilen [1]).

§ 16. *Kant's Verhältniss zu unserm absoluten Wissen und seine Auffassung des Ich.*

Der im vorigen Paragraphen aufgestellte Begriff des absoluten Wissens ist in dieser Bestimmtheit von Kant nicht ausgesprochen worden; aber sein Begriff der intellektuellen Anschauung führt schliesslich auf ihn (cf. § 15, Anf.) und überdiess sind in seinen Aussprüchen selbst unmittelbar Gedanken enthalten, die unserm Begriff des absoluten Wissens angehören und nur von ihm aus in ihrer ganzen Tiefe verstanden werden können.

Die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft freilich enthält keine Andeutungen einer schärferen Auffassung, als sie in unserer zweiten Stufe der intellektuellen Anschauung dargestellt worden ist. Von Dingen an sich selbst würden wir „keine Begriffe a priori haben können. Denn woher sollten wir sie nehmen? Nehmen wir sie vom Objekt, *(ohne hier noch einmal zu untersuchen, wie dieses uns bekannt werden könnte,)* so wären unsre Begriffe blos empirisch und keine Begriffe a priori. Nehmen wir sie aus uns selbst, so kann das, was *blos in uns* ist, die Beschaffenheit eines von unseren Vorstellungen *unterschiedenen* Gegenstandes nicht bestimmen, d. i. ein *Grund* sein, warum es ein Ding geben solle, dem so Etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme“ (S. 630, 3). Das ist, was unser Thema betrifft, im Wesentlichen noch der im Briefe

---

[1]) Der Akt „Ich“ an sich ist nach seinem Ansichsein ein x; soll dieses x von unserm Erkennen aufgefasst werden, so kann es nur geschehen im Urtheile (A): in diesem Akte „Ich“ an sich ist also wirklich das, was ich im Urtheile (A) mit „Einheit von Wissen und Sein“ bezeichne (sonst würde ja die im Anfang dieses Paragraphen gegebene Begründung des Urtheils (A) hinfällig sein), aber zwischen dem Bezeichneten (dem Ansichseienden) und der Bezeichnung (der Begriffsverbindung „Einheit von Wissen und Sein“) besteht eben keine Identität, also auch keine absolute Uebereinstimmung (die Uebereinstimmung reducirt sich darauf, dass wir das Ansichsein im Akte „Ich“ *nur* durch das Urtheil (A) denken können, sie ist also eine nur relative).

an M. Herz vom 21. Februar 1772 ausgesprochene Gedanke: „Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subjekt von dem Gegenstande afficirt wird, so ist leicht einzusehen, wie sie diesem als eine Wirkung ihrer Ursache gemäss sei ... Ebenso: wenn das, was in uns Vorstellung heisst, in Ansehung des Objekts actio wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie man sich die göttlichen Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellt, so würde auch die Conformität derselben mit den Objekten verstanden werden können. Es ist also die Möglichkeit sowohl des intellectus archetypi, auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen, als des intellectus ectypi, der die Data seiner logischen Behandlungen aus der sinnlichen Anschauung der Sachen schöpft, zum wenigsten verständlich. Allein unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes (ausser in der Moral von den guten Zwecken), noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen (in sensu reali). Die reinen Verstandesbegriffe müssen also nicht von der Empfindung der Sinne abstrahirt sein, ... sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder insofern sie vom Objekt gewirkt werden, noch das Objekt selbst hervorbringen" (XI, S. 25). Denn dass bei dem in obiger Stelle aus der Kritik enthaltenen Gedanken „Was blos in uns ist, kann die Beschaffenheit eines von unsern Vorstellungen unterschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen" nicht an unsere Undenkbarkeit des Begriffs einer Uebereinstimmung zwischen einer Vorstellung in uns und einem von ihr Unterschiedenen gedacht werden kann, ergiebt unmittelbar der Zusammenhang; ebenso wird Kant bei dem Bedenken gegen den empirischen Ursprung von das Ding an sich erkennenden Begriffen („ohne hier noch einmal zu untersuchen etc.") nicht an die Unmöglichkeit gedacht haben, dass ein ausserhalb eines Dinges stehendes Anschauen dessen Ansichsein erfassen sollte, sondern vielmehr an den intuitus intellectualium, oder höchstens[1]) an einen ähnlichen Gedanken, wie: „das transscendentale Objekt .., welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein blosses Etwas, *wovon wir nicht einmal verstehen würden*,

[1]) Aber in den Proleg. ist das anders: cf. daselbst § 9, in.

was es sei, wenn es uns auch Jemand sagen könnte. Denn wir können Nichts verstehen, als was ein unsern Worten Correspondirendes in der **Anschauung** *mit sich führt*" (S. 251 : 1. u. 2. Aufl.): Denn diese Einschränkung unserer Erkenntniss auf die Anschauung ist ja das in der ganzen Kritik so geläufige Auskunftsmittel gegen obige schon 1772 geäusserte Schwierigkeit (cf. unten § 19).

In den Prolegomenen aber ist ein bedeutender Fortschritt nach unserm Begriffe des absoluten Wissens zu. Durch Behauptung einer Uebereinstimmung zwischen unsern Vorstellungen und den Dingen an sich würden *„blosse Vorstellungen zu Sachen"* gemacht werden (§ 13, Anm. III, fin.): sollte also eine solche Uebereinstimmung bestehen, so dürfte der Gegenstand nicht von unsern Vorstellungen, die nur in uns sind, „unterschieden" sein, die Vorstellungen müssten selbst „Sachen" sein. Mit der Behauptung, dass meine Vorstellung „vom Raume nicht blos dem *Verhältnisse,* was unsere Sinnlichkeit zu den Objekten hat, vollkommen gemäss sei, ... sondern dass sie sogar dem Objekte *völlig ähnlich* sei", kann Kant „keinen Sinn verbinden ..., so wenig, als dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe" (Proleg. § 13, Anm. II). Es ist „unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, *da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können*" (§ 9). Nur dann also wäre eine Uebereinstimmung zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen an sich begreiflich, wenn die Vorstellungen selbst „Sachen" wären, *oder* wenn ihre „Eigenschaften" in meiner „Vorstellungskraft" wären, wenn die Dinge meine Vorstellungen wären: das ist doch wohl der eigentliche Kern des obigen Ausprüchen zu Grunde liegenden Gedankens.

In der zweiten Auflage der Kritik wird die Klarheit dieser Ausprüche, die freilich auch in den Prolegomenen nur so nebenbei fallen[1]), nicht wieder erreicht. Es sind nach Kant „nur zwei Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht die Begriffe

---

[1]) Das gilt ja aber überhaupt von Allem, was über die intellektuelle Anschauung gesagt wird.

oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich ... Wollte Jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich dass" unsere subjektiven Anlagen „von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur ... genau stimmte" (S. 144), so würde dadurch die Nothwendigkeit der Uebereinstimmung zwischen unsern Begriffen und den Gegenständen der Erfahrung verloren gehen: Nur wenn mit dem einen und durch dasselbe zugleich das andre gegeben ist, wie denn in der That z. B. *unsre* Gegenstände *als* blosse Erscheinungen, Vorstellungen die Kategorien *unmittelbar einschliessen* und aus ihnen mit *bestehen*, nur dann wird diese Nothwendigkeit und damit zugleich die Wissenschaftlichkeit der Erklärung gerettet.[1]) Wenn es nun heisst, dass unsre Anschauungsart, deren ausschliesslich subjektive Formen Raum und Zeit sind, „darum sinnlich heisst, weil sie nicht ... eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird" (S. 85, 1), so können wir zunächst unter dem „Objekt der Anschauung" nicht etwa den mit der Anschauung gemeinten Gegenstand verstehen, sondern den Anschauungsinhalt selbst, das bei der Anschauung vor dem Anschauenden stehende Bild[2]); denn es ist hier die Rede von einer Anschauung, durch die erst ein daseiender Gegenstand gegeben wird, deren Objekt der Anschauung also nur der Anschauungsinhalt, nicht ein Gegenstand sein kann, der ja noch gar nicht existirt. Dann aber *müssen wir unter Rücksicht auf obige Stelle* (S. 144) „das Dasein des Objekts der Anschauung" = „das Dasein des Anschauungsinhaltes" so fassen, dass von einem Doppelten, der Anschauung und ihrem Gegenstande, gar nicht die Rede sein kann, also als „reelles, substanzielles Dasein der Anschauung selbst", sodass die Anschauung und ihr Objekt unmittelbar identisch sind, Einheit

---

[1]) Diese *Begründung* mit dem Begriffe der Nothwendigkeit reicht freilich über den *speciellen* Fall der Gültigkeit der Kategorien in der Erfahrung nicht hinaus: es folgt aus dieser Begründung nicht, dass *überhaupt* eine Uebereinstimmung zwischen einer Vorstellung und einem Vorgestellten nur dann *denkbar* ist, wenn beide identisch sind: cf. unten § 18.

[2]) Dagegen ist bei den Worten „sondern von dem Dasein des Objekts abhängig" an das Ding an sich zu denken, das „die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts" afficirt.

von Wissen und Sein; denn dächten wir bei dem „Dasein des Objekts der Anschauung" noch an ein mit der Anschauung selbst Nichtidentisches, wenn auch mit ihrem Inhalte noch so sehr Uebereinstimmendes, an ein Objekt, dessen Sein ohne Wissen wäre und also auch ohne Gewusstwerden bestände, dem es gleichgültig wäre, ob es von einem andern Wesen gewusst oder gar, *wie* (ob mit oder ohne Uebereinstimmung) es gewusst würde [1]), so hätten wir ja doch wieder jenen dritten in Kants Denken doch eigentlich unmöglichen Fall, dass auf der einen Seite die subjektiven Formen der „ursprünglichen Anschauung" ständen, auf der andern Seite die mit den subjektiven *vollkommen übereinstimmenden* (denn zum Zwecke dieser Uebereinstimmung hat Kant den Begriff der „ursprünglichen Anschauung" überhaupt erst eingeführt) objektiven Formen eines Objektes, das zu seinem Bestehen des Subjekts nicht mehr bedarf. Zwar wäre dieses Objekt erst vom Subjekt in und zu dieser Uebereinstimmung gesetzt, das wäre ja aber wieder jene Hülfshypothese, die den Mittelweg ebnen sollte: durch eine zum Anschauen hinzukommende schöpferische Macht wäre die Uebereinstimmung zwischen Anschauung und getrennt

---

[1]) Wenn man die Dinge als Gedanken Gottes fasst und dabei doch als ein von Gott Unterschiedenes, so ist das eine Unklarheit: besteht das *ganze* Sein der Dinge in ihrem von Gott *Gewusstwerden*, so ist in ihrem Sein *Nichts*, was sie vom *Wissen* Gottes unterschiede, *Nichts* was einen Unterschied von Passivität (Gewusstwerden) und Aktivität (Wissen) begründete, ihr Gewusstwerden, also auch ihr Sein, ist unmittelbar selbst ein Wissen, das Sein der Dinge und das Wissen Gottes fallen zusammen, die Dinge sind in Gott und Gott selbst ist die Dinge. Die Unklarheit kommt daher, dass man an unser menschliches Wissen denkt und die Gedanken Gottes ihm als dem Subjekt ebenso entgegensetzt, wie wir unsere Gedanken dem Ich gegenüberstellen: wo wir dies thun (wir thun es z. B. nicht im Akte „Ich"!), da beziehen wir diese Gedanken auf ein von ihnen Unterschiedenes mit Hülfe des im vorigen Paragraphen besprochenen Meinens, auf ein Ding an sich, das den Gedanken als den blossen Erscheinungsweisen gegenübersteht: sollten auch im Denken Gottes seinen Gedanken als blossen Erscheinungsweisen Dinge an sich gegenüberstehen, so bestände eben nicht „das ganze Sein der Dinge in ihrem von Gott Gewusstwerden". In jene Unklarheit spielt auch mit hinein, dass man dem Denken Gottes stillschweigend noch eine schöpferische Kraft beigiebt, was aber wiederum nur eine neue Art von Ding an sich ist.

davon bestehendem Objekt hergestellt (— sie hätte ja leicht auch solche Objekte setzen können, die, mit Wissen begabt, die übrigen Objekte in denselben Anschauungsformen sähen, wie die schöpferische Macht selbst). — Muss man so auch, damit Kants Aeusserungen *haltbar und mit einander in Uebereinstimmung seien*, bei der intellektuellen Anschauung auf S. 85 der Kritik an Identität der Anschauung und des Gegenstandes derselben denken, so wird doch *Kant selbst* diese Auffassung der intellektuellen Anschauung bei obigen Worten (S. 85) nicht klar und scharf im Sinne gehabt haben: Jene Hülfshypothese verwirft er in jener Stelle S. 144 nicht, weil sie an sich selbst halt- und sinnlos ist, sondern weil sie *dort* eine Ausflucht ist und nicht zum Ziele führt, in unserer obigen Gedankenverbindung aber würde er sie wohl zulassen [1]); ferner, das Dasein des Objekts der Anschauung *ist* nicht durch die Anschauung selbst gegeben, sondern „*wird*" gegeben; ebenso wird man bei dem göttlichen Verstande, „der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände *selbst zugleich* gegeben oder hervorgebracht *würden*" (S. 131, 2), Vorstellungen und Gegenstände nicht als identisch fassen dürfen (obwohl doch Gegenstände, die ein von der Vorstellung getrenntes Bestehen erhalten, bei einem zweiten (späteren) Vorgestelltwerden durch den absoluten Verstand demselben würden gegeben werden).

Am wichtigsten sind uns hier Kants Unterscheidung des innern Sinnes und des Selbstbewusstseins.

Ich in der ersten Auflage der Kritik d. r. V. Es wird, wie schon oben hervorgehoben worden ist, in der transscendentalen Deduktion sorgfältig unterschieden zwischen dem innern Sinn und dem Selbstbewusstsein. „Das Bewusstsein seiner selbst ... bei der innern Wahrnehmung ist blos empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben und wird gewöhnlich der *innere Sinn* genannt oder die *empirische Apperception*" (S. 616, 4). Das Bewusstsein aber, das „*nothwendig* als nu-

---

[1]) Man denke nur an den dem Urwesen öfter beigelegten intellectus archetypus, in dem die in vorstehender Anmerkung gerügte Unklarheit nicht vermieden ist.

merisch identisch vorgestellt werden soll, ... muss eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht und diese selbst möglich macht"; „dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein" wird die transscendentale Apperception genannt; „die numerische Einheit dieser Apperception liegt ... a priori allen Begriffen" und Anschauungen zum Grunde, indem sie deren Einheit und die Vorstellung des Gegenstandes erst ermöglicht (S. 617, 1 u. 2). Dieses „ursprüngliche und nothwendige Bewusstsein der Indentität seiner selbst" ist „zugleich ein Bewusstsein einer eben so nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen", „das Gemüth könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte" (S. 617, 3).

Was soll das „a priori denken" neben dem „vor Augen hätte"? Indem das Gemüth die Identität seiner Handlung vor Augen hat, ist es doch in einer empirischen Selbstbeobachtung begriffen und kommt so doch auf aposteriorischem, nicht apriorischem Wege dazu, seiner Identität sich bewusst zu werden! Indess, dass diese Handlung, deren Identität das Gemüth vor Augen hat, *seine* Handlung ist, dass *es selbst es ist,* das dieser Handlung Identität giebt, ist keine empirische Wahrnehmung (cf. unser „Anknüpfen" in § 15); die innere Selbstbeobachtung ist also wohl die nothwendige Bedingung zum Bewusstwerden der Identität seiner selbst, aber diese Identität *als* Identität des Selbst wird nicht der Beobachtung entnommen sondern beruht im letzten Grunde auf dem Selbstbewusstsein: indem im Selbstbewusstsein das Ich sich *thatsächlich* unmittelbar ein Identisches ist, ohne aber noch das Urtheil zu bilden „Ich habe mich immer als ein Identisches, nicht Wechselndes" (U), indem der Erkenntnisstheoretiker von ihm sagen kann, dass es sich zwar nicht in der bewussten Urtheilsbildung (U) seiner Identität gewiss ist, sich aber doch thatsächlich *so* ein Identisches ist, dass seine Handlungsweise (die Synthesis) die Einheit eines sich in bewusster Weise als Eins und Identisches Fassenden hat, kommt das Ich, wenn es (durch den innern Sinn) „die Identität seiner Handlung vor Augen hat", dennoch insofern *a priori* zum Bewusstsein seiner Identität, zum Urtheil

(U), als das „vor Augen haben" zwar die nothwendige Bedingung zu dieser Urtheilsbildung ist, aber der *eigentliche Grund der Synthesis* in dem *synthetischen* Urtheile (U) das in jener thatsächlichen Identität schon vor dem Urtheile (U) vorhandene und in diesem gemeinte Faktum und jenes „Anknüpfen" ist, das wie dies Faktum auf der Natur des reinen Aktes „Ich" beruht.[1]) Hiermit sind zu vergleichen die Worte: „Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil Nichts in die Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception" (S. 620, 3). Hier ist das „*weil* etc." nicht etwa die Begründung für das vorhergehende „a priori gewiss"; denn es würde das zu Begründende dann, wenigstens im strengen Sinne, nicht *a priori* gewiss sein, sondern sich auf die Wahrnehmung stützen, dass überhaupt Etwas „in die Erkenntniss kommt". Vielmehr ist das „weil etc." die Begründung für den Erkenntnisstheoretiker, der den Satz aufstellt: „vom Selbstbewusstsein, als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss", so dass wir die Stelle so verstehen: Insofern das Selbstbewusstsein transscendentale Vorstellung ist, d. h. die Entstehung einer Erkenntniss ermöglicht, insofern muss sich in diesem Selbstbewusstsein das Ich thatsächlich *so* unmittelbar ein Identisches sein, dass seine Handlungsweise *die* Einheit hat, als wäre es sich bei seinem Synthesiren seiner numerischen Identität ursprünglich, a priori bewusst (oder weniger genau, aber Kants Ausdruck sich mehr anschliessend: insofern muss diesem Selbstbewusstsein die numerische Identität ursprünglich, a priori gewiss sein); denn wäre das nicht, so liesse sich gar nicht einsehen, wie eine Einheit der Erkenntniss entstehen könnte.

In entsprechender Weise müssen wir folgende Stelle ver-

---

[1]) Die Stelle „Es liegt ... dem empirischen Bewusstsein die reine Apperception, d. i. die durchgängige Identität seiner selbst bei allen möglichen Vorstellungen a priori zum Grunde" (S. 622, 2) ist entsprechend zu verstehen.

stehen: „Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntniss jemals gehören können, bewusst als einer nothwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen (weil diese in mir doch nur dadurch Etwas vorstellen, dass sie mit allem Andern zu einem Bewusstsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können). Dies Princip steht a priori fest, und kann das *transscendentale Princip der Einheit* alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heissen" (S. 623, 1). Dies Princip (P) wird in der dazu gehörigen Note so ausgedrückt: Es muss „alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden sein"; es ist ein synthetischer Satz, der *„a priori erkannt wird"*, nämlich durch die ihm vorangehende Ueberlegung (V): „Alle Vorstellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstsein; denn hätten sie dieses nicht und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewusst zu werden, so würde das so viel sagen: sie existirten gar nicht. Alles empirische Bewusstsein hat aber eine nothwendige Beziehung auf ein transscendentales (vor aller besonderen Erfahrung vorhergehendes) Bewusstsein, nämlich das Bewutstsein meiner Selbst, als die ursprüngliche Apperception. Es ist also schlechthin nothwendig, dass in meiner Erkenntniss alles Bewusstsein zu einem Bewusstsein (meiner Selbst) gehöre." Diese Ueberlegung (V) setzt nun allerdings mancherlei Empirisches voraus (dass wir überhaupt Vorstellungen haben etc.), wie ja überhaupt die ganze Kritik, aber doch nur „innere Erfahrung *überhaupt*" (S. 296, 1; cf. unten § 21); das Princip (P) kann also noch mit demselben Recht eine *apriorische* Erkenntniss genannt werden, wie überhaupt die Kritik, freilich nicht im strengen Sinne. Jedenfalls aber ist klar, dass dies Princip erst „erkannt wird", vom Erkenntnisstheoretiker nämlich, nicht aber etwa vor aller Erfahrung und in jedem Bewusstsein (auch dem von Philosophie entferntesten) als apriorische Ueberzeugung im absoluten Sinne, oder als angeborenes Urtheil zum Grunde liegt. In diesem letzteren Sinne nämlich müsste nach dem blossen Wortlaute der Satz *„Wir sind uns* a priori der durchgängigen Identität unserer selbst . . . *bewusst* als *einer nothwendigen Bedingung* der Möglichkeit aller

Vorstellungen" gefasst werden. Da diese Auffassung aber, abgesehen davon, dass sie offenbarer Unsinn wäre, mit dem „erkannt wird" nicht verträglich sein würde, müssen wir das „als einer etc." als lose hinzugefügte Apposition fassen und die Worte so verstehen: Wir sind uns a priori (im strengen Sinn: in Folge unseres Selbstbewusstseins) der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntniss jemals gehören können, bewusst[1]) und dieses Bewusstsein ist eine nothwendige Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen. Andererseits können wir das „Wir sind uns a priori bewusst" nicht identificiren mit dem „die a priori erkannt wird", so dass in *beiden* das a priori nicht im strengen Sinne zu verstehen wäre; denn das „Wir sind uns a priori ... bewusst" lässt sich nicht als das *Resultat einer Ueberlegung* (V) fassen, sondern nur als Ausdruck, Bezeichnung jener auf dem ursprünglichen Akte „Ich" unmittelbar beruhenden *faktischen Identität* (cf. der vorige Absatz).

Die in der transscendentalen Deduktion gegebene Unterscheidung von innerem Sinn und Selbstbewusstsein findet sich auch in dem Abschnitt von den Paralogismen; „der Begriff, oder wenn man lieber will, das Urtheil: Ich denke" schliesst beide ein (cf. oben § 13). Denn nur dadurch kann Kant von ihm sagen: „Indessen so *rein er auch vom Empirischen* (dem Eindruck der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweierlei Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden. *Ich, als denkend,* bin ein Gegenstand des inneren Sinnes" (S. 295, 2: 1. u. 2. Aufl.); „diese innere Wahrnehmung ist Nichts weiter, als die blosse Apperception: *Ich denke*; welche sogar alle transscendentale Begriffe möglich macht, in welchen es heisst: ich denke die Substanz, die Ursache u. s. w." (S. 296, 1: 1. u. 2. Aufl.); der Satz: Ich denke, ist der ganze Grund der rationalen Psychologie, „welcher Satz zwar freilich *keine Erfahrung* ist, sondern die Form der Apperception, die jeder Erfahrung *anhängt* und ihr vorgeht" (S. 636, 2: 1. Aufl.). Insofern im „Ich denke" das reine Selbstbewusstsein zur Geltung

---

[1]) Zu diesem „a priori *bewusst*" vergleiche man das Ende des vorigen Absatzes: wir verstehen es in derselben Weise, wie das „a priori *gewiss*" in der dort besprochenen Stelle S. 620, 3.

kommt (cf. unser „Anknüpfen" in § 15), ist es „rein vom Empirischen", insofern aber dadurch *das Denken* als ein Vorgang in mir ausgesagt wird, beruht es auf „innerer Wahrnehmung". Durch diese enge Verknüpfung des Selbstbewusstseins mit dem inneren Sinn, die so untrennbar ist, dass ich durch den *innern Sinn allein* zu keiner Erkenntniss *meiner selbst* komme und durch das *Selbstbewusstsein allein* von mir nichts *erkenne* (in Begriffen und Urtheilen), erklären sich auch die beiden Stellen S. 644, 4 („Daher auch Cartesius etc.") und 646, 3 („Für diesen transscendentalen Idealismus etc.").[1])

Die in allen diesen Stellen so wichtige Identität des Ich („Anknüpfen"), sowohl die faktische als die bewusste, war uns oben in § 15 nach ihrer Möglichkeit nur begreiflich durch den Akt „Ich" *als Identität von Wissen und Sein.* Kant geht nicht tiefer auf diese Möglichkeit ein; denn was er S. 641, 1 (cf. nächster Absatz) zur Begründung davon, dass die Persönlichkeit der Seele „als ein *völlig identischer Satz* des Selbstbewusstseins angesehen werden" müsse, beibringt, ist nicht stichhaltig: die Identität wird im Grunde vorausgesetzt (cf. „individueller Einheit" und unser erster Fall des Identificirens in § 15, der *nicht* mit dem Sich-ein-Einfaches-sein zusammenfällt und auf den unser zweiter Fall zurückkommt und dann, wenn man die Idealität betont, erst recht zurückkommt).

Dass ich mir im Ake „Ich denke" thatsächlich *unmittelbar* ein Seiendes, Substanz, ein Einfaches, numerisch Identisches (Persönlichkeit) bin[2]), sagt auch Kant ausdrücklich, wenn auch mit weniger Bestimmtheit und Sicherheit (z. B. in der Form des Zugeständnisses): „Also muss Jedermann sich selbst noth-

---

[1]) In dieser letzteren Stelle ist freilich eine ziemlich arge Vermengung von Selbstbewusstsein und innerem Sinn: cf. unten § 19.

[2]) So wird der Erkenntnisstheoretiker jenen Zustand beim Ausführen des Aktes „Ich", jenes vom Wissen durchleuchtete Sein, jenes sich selbst Haben und Bei-sich-sein, in dem ich mir eben ein Seiendes, ein Einfaches etc. bin, noch durch mehrere *Prädikate beschreiben* können, ohne dass er deshalb sagt oder sagen darf, dass alle diese Begriffe Substanz, Einfaches, Identität von Wissen und Sein etc. etc. in dem Akte Ich gedacht würden: cf. vielmehr oben § 15, Ende und unsere Unterscheidung der faktischen und bewussten Identität. Auch bei Kant werden wir an den Gedanken erinnert, dass im Selbstbewusstsein (Akte

wendiger Weise als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen" (S. 633, 1); es wird zugegeben, dass der Satz: Ich denke, „eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten *mag* (das Cartesianische cogito, ergo sum)" (S. 298, fin: 1. u. 2. Aufl.); es kann „das subjektive Ich nicht *getheilt und vertheilt* werden" (S. 636, 1); „der Satz: Ich bin einfach, muss als unmittelbarer Ausdruck der Apperception angesehen werden, sowie der vermeintliche Cartesianische Schluss: cogito, ergo sum, in der That tautologisch ist, indem das cogito (sum cogitans) die *Wirklichkeit unmittelbar* aussagt" (S. 636, 3); „So viel ist gewiss, dass ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjekts (Einfachheit) gedenke" (S. 637, 2); die Persönlichkeit der Seele muss „nicht einmal als geschlossen, sondern als ein völlig identischer Satz des Selbstbewusstseins angesehen werden, und das ist auch die Ursache, weswegen er a priori gilt. Denn er sagt wirklich Nichts mehr, als: in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewusst, und es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in mir, als individueller Einheit, oder: Ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich. Die Identität der Person ist also in meinem eigenen Bewusstsein unausbleiblich anzutreffen" (S. 641, 1); das Ich begleitet „alle Vorstellungen zu aller Zeit in meinem Bewusstsein, und zwar mit völliger Identität" (S. 641, 2);[1]) „in dem, was wir Seele nennen, ist alles im continuirlichen Flusse und nichts Bleibendes, ausser etwa

---

„Ich") die Kategorien nicht gedacht werden: „Daher ist das Selbstbewusstsein überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist. Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das sich als Substanz, einfach . . . vorstellt, sagen: dass es *nicht* sowohl *sich selbst durch die Kategorien*, sondern die Kategorien und durch sie alle Gegenstände in der absoluten Einheit der Apperception, mithin durch sich selbst *erkennt*" (S. 666: 1. Aufl.). — Darf der Erkenntnisstheoretiker schon den Akt „Ich" durch jene Prädikate beschreiben, so darf er natürlich vom „Ich denke" mit noch mehr Recht sagen, dass ich mir bei dessen Ausführen ein Seiendes etc. bin.

[1]) Hierher gehört ferner aus der Deduktion S. 616, 4 bis S. 617, 2 und S. 627, 3 („Das stehende und bleibende Ich etc.").

(*wenn man es durchaus will*) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt . . . hat" (S. 653, m.).

Diese Identität, diese Einfachheit, diese Substanzialität des Ich ist aber nur eine *logische.* Die Identität des Ich ist das stets „*gleich lautende* Ich" (S. 642, 1), eine Vorstellung von stets demselben Inhalte; „weil wir zu unserm identischen Selbst nur dasjenige zählen, dessen wir uns bewusst sind", in unser Bewusstsein aber nicht das Wesen der Seele, um *deren* Identität es sich in der rationalen Psychologie eigentlich handelt, sondern nur das stets „*gleich lautende* Ich" tritt, so müssen wir „allerdings nothwendig urtheilen . . ., dass wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewusst sind, eben dieselben sind" (S. 642, 2).[1]) Die Einfachheit ferner bedeutet nur die Leerheit der Vorstellung Ich: „Ich bin einfach, bedeutet aber Nichts mehr, als dass diese Vorstellung: Ich nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse und dass sie absolute (obzwar blos logische) Einheit sei" (S. 636, 3).[2]) Die Substantialität endlich besteht nur darin, dass wir allem mannigfaltigen Vorstellungsinhalte stets dasselbe Subjekt als das Vorstellende gegenüberstellen; das Ich als stehendes und bleibendes Subjekt ist nur der Schwerpunkt, um den sich der Mechanismus unseres Vorstellens dreht, ohne den, wie die transscendentale Deduktion nachgewiesen hat, unser Vorstellen keine Einheit haben würde, dieses Ich hat nur einen erkenntnisstheoretischen Zweck, den Paralogismus der Substantialität haben wir „lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, den alles Denken auf das Ich als das gemeinschaftliche Subjekt hat, dem es inhärirt, geschlossen" (S. 633, 3); „weil das Bewusstsein das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen, als dem transscendentalen Subjecte[3]), müssen angetroffen werden, und wir, ausser dieser lo-

[1]) Das allein ist noch nicht hinreichend jenes Sich-ein-Identisches-sein zu erklären: es ist nothwendig, dass das „gleich *lautende* Ich" *mehr* als blosse Vorstellung sei: cf. unser zweiter Fall des Identificirens in § 15.

[2]) Ferner: „Das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt . . . hat" (S. 653, m.; S. 665, 1).

[3]) Das „Bewusstsein" giebt als Selbstbewusstsein dem Mannigfaltigen Einheit, macht es zu „Gedanken" und ist dadurch „*transscendentaler*" (die Einheit erst herstellender) Träger der Vorstellungen. — Hierher ferner S. 636, 2.

gischen Bedeutung des Ich keine Kenntniss von dem Subjecte an sich selbst haben, was diesem, sowie allen Gedanken, als Substratum zum Grunde liegt", deshalb ist einzusehen, nicht nur wie das „beständige logische Subjekt des Denkens für die Erkenntniss des realen Subjekts der Inhärenz" ausgegeben werden konnte, sondern auch, dass dies eben eine Verwechselung ist (S. 633, 4).

Ja noch mehr, das Ich ist eigentlich nur eine *Form* der Vorstellung: „Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nun Nichts weiter, als ein transscendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend Etwas von ihm zu urtheilen, eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewusstsein" (= Selbstbewusstsein) „an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben" (sc. der Vorstellung) „überhaupt, sofern sie Erkenntniss genannt werden soll; denn von der allein" (sc. der Erkenntniss) „kann ich sagen, dass ich dadurch irgend Etwas denke" (S. 298, 1: 1. u. 2. Aufl.; cf. S. 636, 2). Das mit dem „Ich" gemeinte „transscendentale Subjekt der Gedanken = x" ist also so unbestimmt, dass ich nicht einmal sagen kann, es sei ein „besonderes Objekt", oder Etwas, das durch die Vorstellung Ich von andern Objekten „unterschieden" würde, so nur beiläufig und nebensächlich, dass es dem eigentlichen Denkinhalte nur als transscendentale Form anhängt, damit dieser an sich selbst chaotische Denkinhalt in eine Erkenntniss verwandelt werde? Wird damit nicht die wirkliche Existenz des Ich als eines unserm Denken zu Grunde liegenden Subjekts in Frage gestellt? — Zum richtigen Verständniss dieser Stelle vergleichen wir die Worte: Auf den Begriff der Persönlichkeit „können wir nimmermehr Staat machen, da dieser Begriff sich immer um sich selbst herumdreht.... Da ich..., wenn ich das blosse Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein anderes Correlatum meiner Vergleichungen habe, als wiederum

mich selbst, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseins, so kann ich keine andere, als tautologische Beantwortung auf alle Fragen geben, indem ich nämlich meinen Begriff und dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Objekt zukommen, unterschiebe und das voraussetze, was man zu wissen verlangte" (S. 643, 2).[1]) Hier besteht der Zirkel darin, dass das durch die Beobachtung zu Constatirende vorausgesetzt wird: ich kann mich, in scheinbarer Selbstbeobachtung, nur dadurch als ein Identisches fassen, dass das *beobachtende* Ich sich selbst unmittelbar ein stehendes und bleibendes ist und sein muss (wenn die Beobachtung überhaupt Einheit haben, eine Erkenntniss sein soll; cf. transscendentale Deduktion der Kategorien) und dass dieses *logisch-identische Ich*, als „Correlatum meiner Vergleichungen", auf das *zu beobachtende Ich* seine eigene Identität überträgt[2]), so dass nun diese Identität des beobachteten Ich eine beobachtete, eine objektive (keine nur logische) zu sein scheint; in Wahrheit aber ist sie die Uebertragung jener logischen Identität und könnte also nur dann eine objektive sein, wenn auch diese logische Identität des Ich zugleich eine objektive wäre. Eine ähnliche Bewandtniss hat es nun mit dem Zirkel in unserer obigen Stelle. Wie bei allem Denken, wenn es überhaupt eine Erkenntniss sein soll, nothwendig ist, dass das denkende Ich, als logisches Ich, sich selbst unmittelbar ein stehendes und bleibendes ist, so auch beim Denken über das Ich selbst; hier aber ist das logische Ich im Grunde zugleich das einzige Objekt dieses Denkens über das Ich: bei *jedem* Gegenstande müssen „wir uns seiner Vorstellung bedienen ..., um irgend Etwas von ihm zu urtheilen", denn wir müssen doch ein Subjekt haben, von dem

---

[1]) Aus der zweiten Auflage gehören hierher S. 308, 3 und S. 310, in.

[2]) Cf. S. 666, 1. *Dieses Uebertragen erregt deshalb bei dieser Selbstbeobachtung keinen Anstoss, weil ja beide Ich Dasselbe* (qualitativ derselbe Akt „Ich") *sind; aber eben deshalb* ist diese ganze Selbstbeobachtung nur eine scheinbare, dass es eine Beobachtung sei, ist blosse Täuschung; die Identität des Ich selbst kann ja (cf. unsere obige Unterscheidung von innerem Sinn und Selbstbewusstsein und § 15) überhaupt gar nicht beobachtet werden. — Es hätte hier für Kant nahe gelegen, tiefer auf die Frage nach der Möglichkeit des Sich-ein-Identischesseins einzugehen.

wir Etwas aussagen wollen; diese Vorstellung ist sonst bei noch unbekannten Gegenständen ganz unbestimmt, ein blosses *Meinen* des besonderen Gegenstandes, um ihn doch von andern zu unterscheiden; bei dem Denken über das Ich aber ist eine solche „Vorstellung . . ., die ein besonderes Objekt unterscheidet", die wir von andern Vorstellungen isolirt ausführen, mit der wir, so unbestimmt sie auch nach ihrem Inhalte sein mag, ein bestimmtes Objekt meinen, nicht vorhanden [1]), sondern nur das *logische Ich*, das „Ich in Beziehung auf A" der transscenden-

[1]) Der Akt „Ich" wird ja nicht isolirt ausgeführt, sondern nur als das „Ich in Beziehung auf A". — Es ist nicht unsere Meinung, *kategorisch behaupten zu wollen*, dass der Akt „Ich" nicht isolirt ausgeführt werde: an sich ist es kein Widerspruch, dass der Akt „Ich" als Identität von Wissen und Sein ganz in sich selbst beschlossen sei, ohne Beziehung nach Aussen („auf A"); auch ist es an sich nicht undenkbar, dass im Momente t_1 der isolirte Akt „Ich" ausgeführt würde und in Folge dessen in einem unmittelbar darauf folgenden Moments t_2 das Urtheil (W) mir aufgezwungen würde „Ich habe eben den isolirten Akt „Ich" ausgeführt", so dass dieses Urtheil dann die *Wahrnehmung* dieses Aktes enthielte. Allein uns ist ein solches Urtheil nicht bekannt und wir sind überzeugt, dass dies ebensowenig bei irgend einem andern Selbstbeobachter der Fall ist. Wenn aber trotzdem jener isolirte Akt wahrgenommen würde, oder, ohne wahrgenommen werden zu können, doch bestände, so wäre dies der ganzen Tendenz unserer Untersuchung nur förderlich (wegen der ganzen Unwahrscheinlichkeit eines solchen Aktes aber ziehen wir die Ausdrucksweise im Anfang dieser Anmerkung vor); in gegenwärtigem Zusammenhange aber würde das gar nichts ändern: selbst wenn der isolirte Akt „Ich" wahrgenommen würde, so würde damit doch nicht das *aus dem Standpunkte eines Andern betrachtete Ich* wahrgenommen, sondern eben nur der Akt „Ich". Denn zwischen beiden ist wohl zu unterscheiden und dies muss auch anderwärts beachtet werden: Dem Letzteren liegt das Erstere zu Grunde; das Erstere meinen wir, wenn wir fragen, ob wir das Ich als einfache, stets identische Substanz zu fassen haben (natürlich in der Auffassungsweise dieser *unserer* Begriffe, nicht nach seinem An-sich-sein), das Letztere fassen wir als Einheit von Wissen und Sein, über welche Einheit der Begriff der einfachen, identischen Substanz weit hinausgreift; an diesen Unterschied ist z. B. zu denken bei dem ersten und zweiten Punkte im 7. Absatze des § 13; *das „Ich*, betrachtet aus dem Standpunkte eines Andern", *ist nicht wahrzunehmen, aber der Akt „Ich"* liegt dem mit Hülfe *des innern Sinnes* gefällten Urtheile „Ich bin" zu Grunde (cf. § 15, fin.), dieser Akt könnte *möglicher, wenn auch höchst unwahrscheinlicher Weise selbst als* isolirter wahrgenommen werden (cf. unten S. 131, Anm.). — Die im Text gegebene Erklärung der Stelle S. 298, 1 wird durch alles Dieses

talen Deduktion, das Ich, das diesem Denken über das Ich erst logische Einheit giebt (cf. S. 663, 5). Dieses logische Ich aber ist ein ganz bestimmtes (von logischer Substantialität, Einfachheit und Identität), und da dieses allein beim Nachdenken über das Ich vorhanden ist, da wir uns also dieses logischen Ich „jederzeit schon bedienen müssen, um irgend Etwas von ihm zu urtheilen", so muss dieses Urtheil nothwendig, so frei und sachgemäss wir auch mögen urtheilen *wollen* („irgend Etwas", auch wenn wir die Identität ihm absprechen wollen), durch die Bestimmtheit dieses logischen Ich bestimmt werden: das ist der Zirkel, indem ich das logische Ich dem durch das Urtheil erst zu bestimmenden Ich „unterschiebe und das voraussetze, was man zu wissen verlangte". Deshalb also, weil wir von dem Ich, „abgesondert" (= ohne das „Ich in Beziehung auf A"), „niemals den mindesten Begriff haben können", „weil das Bewusstsein" (= Selbstbewusstsein) „an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntniss genannt werden soll", kurz weil uns nur das logische Ich gegeben ist, deshalb ist vom Denken über das Ich („davon" sc. „um irgend Etwas von ihm zu urtheilen") die „Unbequemlichkeit ... nicht zu trennen", dass „wir uns seiner Vorstellung" (natürlich der, die wir allein von ihm haben, nämlich der Vorstellung des logischen Ich) „jederzeit schon bedienen müssen, um irgend Etwas von ihm zu urtheilen". Dass bei „seiner Vorstellung" nur an die Vorstellung des logischen Ich zu denken ist, geht aus Folgendem hervor: 1) Nach dem unmittelbar Vorhergehenden haben wir von dem Ich, „abgesondert, niemals den mindesten Begriff", nur von dem logischen Ich haben wir eine Vorstellung; 2) Wäre „seiner Vorstellung" zu verstehen als Vorstellung des Ich als überhaupt eines Objektes, wie auch bei anderen Gegenständen, und nicht an das logische Ich zu denken, so unterschiede sich ja dadurch das Denken über das Ich gar nicht von dem Denken über irgend einen andern Gegenstand, dessen Vorstellung wir uns ja auch „jederzeit bedienen müssen, um irgend Etwas von ihm

---

nicht beeinflusst, da *Kants* transscendentale Apperception ein für allemal als Ich „in Beziehung auf A" zu fassen ist (cf. S. 623, Note).

zu urtheilen", so dass auch hier ein Zirkel sein müsste; 3) Dass wir nur das logische Ich kennen, kann der *Grund* („die davon nicht zu trennen ist, *weil* etc.") der Untrennbarkeit *nur der* Unbequemlichkeit vom Urtheilen über das Ich sein, die im steten Voraussetzen- und Gebrauchenmüssen der Vorstellung des logischen Ich besteht. — Nur deshalb also, um der rationalen Psychologie ihre Zirkel nachzuweisen, wird der für uns gar nicht neue Umstand hervorgehoben, dass wir nur das logische Ich kennen; dieser Umstand ist hinreichend, um jene Zirkel aufzudecken, nur die Darstellung dieses Umstandes haben wir daher in den Worten „weil das Bewusstsein — überhaupt" zu finden, nicht aber etwa die Verflüchtigung des Ich zum „psychologischen Prozess". Damit, dass die Vorstellung Ich nicht isolirt auftritt, sondern nur als „Ich in Beziehung auf A", damit dass das Selbstbewusstsein *kein isolirtes Vorstellen* des Ich, sondern die den Vorstellungen transscendentale Einheit gebende *Form* ist, ist gar nicht gesagt, dass das Ich im Selbstbewusstsein, dem Akte „Ich", als dieser Form, neben dem gewussten einheitlich zu verbindenden Mannigfaltigen nicht auch — nicht nur *sich selbst* ein Seiendes, sondern auch *in Wahrheit* ein *wirklich* Seiendes, ein realer Kern sei, welcher reale Kern deshalb zwar noch lange nicht als einfache, unwandelbare Substanz hingestellt wird, aber doch, nach unserer Auffassung, das im Akte „Ich" vom Wissen durchleuchtete *Sein* ist. Jenes einheitliche Verknüpfen des Mannigfaltigen wäre vielmehr ohne diesen realen Kern gar nicht möglich: cf. § 13. — Dem widerspricht auch folgende Stelle nicht: „Weil ferner die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, das Ich, in dem allgemeinen Satze: Ich denke, ist, so hat die Vernunft es mit dieser Bedingung, sofern sie selbst unbedingt ist, zu thun. Sie ist aber nur die formale Bedingung, nämlich die logische Einheit eines jeden Gedankens, bei dem ich von allem Gegenstande abstrahire, und wird gleichwohl als ein Gegenstand, den ich denke, nämlich: Ich selbst und die unbedingte Einheit desselben, vorgestellt" (S. 663, 4). Es handelt sich hier um die Aufdeckung des „Scheines in den Paralogismen der reinen Vernunft"; man kann ihn „darin sehen, dass die subjektive Bedingung des Denkens für die Erkenntniss des Objekts gehalten wird" (S. 662, 3), dass im Besondern das formal Unbedingte

für ein real Unbedingtes angesehen wird. Das „Ich in Beziehung auf A“ ist die formale Bedingung „*alles*“ Denkens, also selbst formal unbedingt (cf. S. 666, 1) und *nur* als diese formale Bedingung[1]), also auch nur in formaler Unbedingtheit kenne ich es: ich kann nur sagen, dass ich jenseit des Denkaktes „Ich in Beziehung auf A“ keinen andern Akt kenne, der diesem seine Einheit gäbe. Indem die rationale Psychologie nun aber diese formale Unbedingtheit zur realen macht, kommt sie zum realiter unbedingten Gegenstande, zum Gegenstande, dem „unbedingte Einheit“, damit Einfachheit, Substantialität, Identität, Ewigkeit zukommt. Wird so auch die reale Unbedingtheit als eine Verwechselung mit der formalen zurückgewiesen, so wird damit doch nicht die Existenz des Ich geleugnet: diese ist ja nicht etwa auch eine Verwechselung mit der formalen Unbedingtheit, sondern vielmehr die nothwendige Voraussetzung derselben: wäre das denkende Ich überhaupt nicht, so könnte es Kant auch nicht als ein solches hinstellen, das durch sein „Ich denke“ die logische Einheit des Mannigfaltigen herstellt. Denn dass Kant nicht nur von einer Welt der Gedanken spricht, sondern auch von einem Subjekt, dessen Gedanken sie sind und das sie als *seine* Gedanken fasst, davon kann man sich auf jeder Seite überzeugen; wir erinnern nur daran, dass durch das „Ich . . . ein transscendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt“ wird, „welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird“, wenn wir auch sonst von ihm „niemals den mindesten Begriff haben können“ (S. 298, 1; cf. ferner S. 643, 2).

So sagt denn auch Kant ausdrücklich: „Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe“ (S. 646, 3); „Wir können mit Recht behaupten, dass nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne und dass meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer blossen Wahrnehmung sein könne. . . . Daher auch Cartesius mit Recht

[1]) Als formale Bedingung, betreffend nur die logische Form, indem „ich von allem *Gegenstande* abstrahire“; reale Bedingung des Denkens würde das Ich nur dann sein, wenn es das zur Einheit zu verbindende Mannigfaltige selbstthätig setzte, wenn ich intellektuelle Anschauung besässe. Cf. S. 653 fin. („blosse Form . . . *sofern nämlich* etc.“).

alle Wahrnehmungen in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkend Wesen) bin" (S. 644, 4; cf. ferner S. 645, 1 und S. 648, 3); durch den „Vernunftbegriff von unserm denkenden Selbst, den wir gegeben haben, ... wird vielmehr klar gezeigt, dass, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muss" (S. 654, 3); es ist „das transscendentale Subjekt aller innern Erscheinungen ... selbst nicht Erscheinung ... und also nicht als Gegenstand *gegeben*" (S. 364, 3: 1. u. 2. Aufl.).[1]) Kant ist also weit entfernt, das Sein, die Existenz, die Wirklichkeit des Ich leugnen zu wollen. Ja es hat sogar den Anschein, als wolle er die Substantialität der Seele im Grunde nicht verwerfen: „Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet, dass uns dieser Begriff nicht im Mindesten weiter führe, oder irgend eine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen lehren könne, dass er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne" (S. 634, 1).[2]) Aber hier wird das, was man als vorher so halb und halb zugestanden fassen könnte, durch das „also nur eine Substanz *in der Idee*" wieder illusorisch und ausserdem wird ja ausdrücklich erklärt, dass „der Satz: Ich bin Substanz, Nichts als die reine Kategorie bedeutete, von der ich in concreto keinen Gebrauch (empirischen) machen kann" (S. 637, 2; cf. S. 654, 4) und dass „ohne eine zum Grunde liegende Anschauung ... die Kategorien allein mir keinen Begriff von einem Gegenstande verschaffen" können (S. 664, 2; ferner S. 637, 2; S. 665, 2; S. 666, 2). Und dennoch heisst es: „in dem Zusammenhange der Erfahrung ist wirklich Ma-

---

[1]) Dem widerspricht natürlich nicht: es ist selbst „die innere und sinnliche Anschauung unsers Gemüths ... auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transscendentale Subject, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekannten Wesens gegeben worden. Das Dasein dieser innern Erscheinung, *als eines so an sich existirenden Dinges*, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst sein kann" (S. 373, 1: 1. u. 2. Aufl.): hier wird eben nur gesagt, dass wir so, wie wir uns erscheinen, nicht an sich sind.

[2]) Cf. das „wenn man es durchaus will" (S. 653).

terie, als Substanz in der Erscheinung, dem äusseren Sinne, sowie *das denkende Ich, gleichfalls als Substanz in der Erscheinung,* vor dem innern Sinne gegeben, und nach den Regeln, welche diese Kategorie in den Zusammenhang unserer äusseren sowohl, als inneren Wahrnehmungen zu einer Erfahrung hineinbringt, müssen auch beiderseits Erscheinungen unter sich verknüpft werden" (S. 651, fin.); während er einige Seiten vorher gesagt hat: Von der Materie „kann doch die Beharrlichkeit derselben als Erscheinung beobachtet werden. Da ich aber, wenn ich das blosse Ich bei dem Wechsel allsr Vorstellungen beobachten will, kein anderes Correlatum meines Vergleiches habe, als wiederum Mich selbst, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseins, so kann ich keine andere, als tautologische Beantwortung auf alle Fragen geben" (S. 643, fin.): damit wird doch jedenfalls die Möglichkeit geleugnet, dass die a priori nicht zu beweisende Beharrlichkeit der Seele durch die Erfahrung festgestellt werden könnte.

Das ist ein offenbarer Widerspruch. Ist Kant consequent, so darf er nur behaupten „Ich bin Substanz", aber nicht „Das Ich ist Substanz"; er darf auch sagen „Es kann weder bewiesen werden, dass das Ich Substanz ist, noch, dass es keine ist." Aber auch mit der Wirklichkeit des Ich ist es ein missliches Ding: dass er diese Wirklichkeit ohne Schwanken behauptet, haben wir oben gezeigt, aber was berechtigt ihn zu dieser Behauptung? Dass „der Gegenstand des innern Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird" (S. 645, 1), darf Kant nicht sagen: Die Vorstellungen zwar sind Gegenstand des inneren Sinnes, nicht aber das vom Standpunkte eines Andern betrachtete Ich; denn von diesem Ich ist hier doch die Rede, nicht aber davon, dass ich mir selbst ein Seiendes bin.[1]) Das weiss auch Kant und

---

[1]) *Wir* dürften das *insofern* sagen, als im Urtheil „Ich bin", zu dessen Entstehung nach § 15, Ende *auch* der „innere Sinn" (nach unserer in § 14, fin. gegebenen Auffassung desselben) nothwendig ist, *zufolge unserer Auffassung des Aktes „Ich" als einer Identität von Wissen und Sein* mit diesem vom Wissen durchleuchteten *Sein* implicite auch die Wirklichkeit des aus dem Standpunkte eines Andern betrachteten Ich (O) *thatsächlich* erfasst wird: auch Kant *meint* zwar mit dem „Ich bin" jenes Ich (O); aber da er den Akt „Ich" nicht als Einheit von Wissen

er drückt sich deshalb auf der folgenden Seite vorsichtiger so aus: „Ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe" (S. 646, 3). Also nur aus der Wahrnehmung der Vorstellungen ist auf die Existenz des Ich *geschlossen* und dies — „läuft die Gefahr aller Schlüsse" (S. 645, 1; cf. unten § 19). — Die mit unserer Auffassung des Aktes „Ich" als einer Identität von Wissen und Sein gegebene Gewissheit der Wirklichkeit des Ich (cf. unten Anm.) kann Kant nicht in Anspruch nehmen, da er diesen Akt vielmehr als eine blosse Vorstellung hinstellt; zur Erklärung davon, dass ich mir stets ein Identisches bin, genügt ihm das stets *„gleichlautende* Ich" (S. 642, 1 u. 2) und das Vorstellen im Akte „Ich" ist nicht zugleich selbst schon ein Sein, sondern das Vorstellen meint, „bezeichnet" ein von ihm verschiedenes, ihm unfassbares „transscendentales" Ding[1]): die transscendentale Apperception ist *„die blosse Vor-*

---

und Sein hinstellt, darf er auch nicht sagen, dass er bei Ausführung des Aktes „Ich" jenes Ich (O) mit habe, erfasse. Natürlich ist auch bei unserer Auffassung dieses Erfassen nur ein *thatsächliches*, da im Akte „Ich" selbst vom „Standpunkte eines Andern" keine Rede ist, da ich also auch unmittelbar in dem durch Mithülfe der Wahrnehmung gewonnenen Urtheile „Ich bin" nicht das Sein des Ich *als* des Ich (O) behaupte: *die Gewissheit* der Wirklichkeit des Ich (O) *stützt sich nicht auf die Wahrnehmung* (daher bin ich berechtigt kurz zu sagen: „Es kann das aus dem Standpunkte eines Andern betrachtete Ich nicht wahrgenommen werden"), *sondern auf unsere Auffassung* des Aktes „Ich" als einer Identität von Wissen und Sein: *wäre diese Auffassung falsch*, so würde, obwohl die *Wahrnehmung* nach wie vor dieselbe wäre, auch die Behauptung ihren Grund verlieren, dass in dem durch Mitwirkung der Wahrnehmung gewonnenen Urtheile „Ich bin" die Wirklichkeit des Ich (O) erfasst würde.

[1]) Womit natürlich nicht nur die Bestimmtheit, sondern auch die Wirklichkeit desselben unfassbar ist (cf. S. 636, fin.). — Dieses transscendentale Objekt wird öfter als Seele bezeichnet: „das denkende Ich, die Seele (ein Name für den transscendentalen Gegenstand des inneren Sinnes)" (S. 640, 3); „Denn in dem, was wir Seele nennen, ist Alles im continuirlichen Flusse und nichts Bleibendes, ausser etwa (wenn man es durchaus will) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt . . . hat" (S. 653, m.; cf. ferner S. 642, 2). — So wird also das transscendentale Objekt mit Ich *bezeichnet*, auch ist *in ihm* die Vorstellung „Ich", aber in dieser Vorstellung *ist* Nichts von seinem Sein, sondern dies Sein wird nur gemeint, bezeichnet.

stellung Ich in Beziehung auf alle anderen" (S. 623, Note); wir können „niemals ausmachen, ob dieses Ich (*ein blosser Gedanke*) nicht ebensowohl fliesse, als die übrigen Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden" (S. 642, 2); das einfache, leere Ich „scheint ein einfaches Objekt vorzustellen oder, besser gesagt, zu bezeichnen" (S. 653); „Es ist aber offenbar, dass das Subjekt der Inhärenz durch *das dem Gedanken angehängte Ich nur transscendental bezeichnet werde*, ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken, *oder überhaupt Etwas von ihm zu kennen oder zu wissen.* Es bedeutet ein Etwas überhaupt (transscendentales Subjekt)" (S. 636, fin.; cf. ferner S. 640, 3).

Ist nun diese blosse Vorstellung Ich eine Anschauung oder ein Begriff? Da ist Kant vollständig rathlos, sie ist weder das eine, noch das andere: „Das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von andern Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, dass diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, dass es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten" (S. 633, 3); der rationalen Psychologie liegt zum Grunde nur „die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet" (S. 298, in.: 1. u. 2. Aufl.); „dieses Ich müsste eine Anschauung sein, welche . . . als Anschauung a priori synthetische Sätze lieferte, wenn es möglich sein sollte, eine reine Vernunfterkenntniss von der Natur eines denkenden Wesens überhaupt zu Stande zu bringen. Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung, als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, sofern nämlich etc." (S. 653, fin.; cf. ferner S. 641, 3). Einen Grund dafür, dass Kant die Vorstellung Ich für keine Anschauung hält, finden wir nicht ausdrücklich angegeben; er wird wohl mit dem Begriffe der Anschauung verbunden haben, dass ein *positives Merkmal und Mannigfaltiges* in ihr gegeben werde, durch das der angeschaute Gegenstand „von andern Gegenständen unterschieden" werden könne und das mich, wie

es bei den räumlichen und zeitlichen Anschauungen der Fall ist, zur Aufstellung synthetischer Sätze a priori befähigt: in der *„leeren“* Vorstellung Ich ist solch ein positives Merkmal und Mannigfaltiges nicht, sie ist keine „Anschauung . . ., worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten“, „synthetische Sätze liefert“ sie nicht. Die Ausflucht, dass die Vorstellung, da sie weder Anschauung noch Begriff ist, nur sei „die blosse Form des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten . . . kann“, ist ganz nutzlos: denn sie ist diese Form schliesslich ja nur dadurch, dass alles Mannigfaltige auf das Ich bezogen wird (cf. S. 623, Note), wobei dies Ich doch nothwendig *vorgestellt* wird, und zwar als Anschauung, oder als Begriff?

Ein bedeutender Fortschritt[1]) über diese Rathlosigkeit hinaus wird in den Prolegomenen gemacht.

Ich in den Prolegomenen. Freilich ist auch hier noch nicht Alles klar. Auch hier wird die Wirklichkeit der Seele auf die innere Wahrnehmung gegründet: Da der Raum „zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre objektive Wahrheit beweiset, als die Verknüpfung der Erscheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des innern Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äussern Erfahrung ebensowohl der Wirklichkeit der Körper, als äusserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der innern Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit, bewusst, die ich auch nur, als einen Gegenstand des innern Sinnes, durch Erscheinungen, die einen innern Zustand ausmachen, erkenne und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist“ (§ 49, in.). Aber in dieser Verbindung bedeutet Seele auch nur den „Gegenstand des innern Sinnes“, dessen Wirklichkeit aus der „Verknüpfung der Erscheinungen des innern Sinnes“ unmittelbar hervorgeht, nicht aber das Ich als das „Subjekt des Bewusstseins“: „es ist eine

---

[1]) Auch in der ersten Auflage ist im Grunde schon ein Fortschritt, aber nur im Anschluss an die moralische Freiheit: cf. die unten bei der zweiten Auflage mit zu besprechende Stelle: „Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blosse Apperception, und zwar in Handlungen und innern Bestimmungen etc.“ (S. 406, fin.).

ebenso sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns (im Raume) existiren, als dass ich selbst, nach der Vorstellung des innern Sinnes (in der Zeit) da bin: Denn der Begriff: ausser uns, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich in dem Satze: *Ich bin,* nicht blos den Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subjekt des Bewusstseins, sowie der Körper nicht bloss die äussere Anschauung (im Raume), sondern auch das *Ding an sich selbst* bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt; so kann die Frage: ob die Körper (als Erscheinungen des äusseren Sinnes) *ausser meinen Gedanken* als Körper existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als *Erscheinung des innern Sinnes* (Seele nach der empirischen Psychologie) ausser meiner Vorstellungskraft in der Zeit existire, denn diese muss ebensowohl verneint werden" (§ 49, fin.). Diese nur in *„meiner Vorstellungskraft* in der Zeit" existirende Seele ist ja nicht das *aus dem Standpunkte eines Andern* betrachtete Ich (O); an letzteres werden wir vielmehr erinnert bei dem Ich „als dem Subjekte des Bewusstseins": denn dass nach dem Zusammenhange („Ding an sich selbst") im „Subjekte des Bewusstseins" die klare Beziehung auf das Ansichsein des Ich liegt, ist nicht hinderlich, da auch das Ich (O) eine solche Beziehung zulässt und einschliesst.[1]) Freilich ist auch in jener

[1]) Hinsichtlich der Körperwelt muss man unterscheiden zwischen dem, was der *Naturforscher* dieser unserer Aussenwelt zu Grunde legt (Atome, Moleküle, Aether etc.) und dem, was der *kritische Philosoph* selbst hinter der naturwissenschaftlich gedachten Welt als das Ding an sich annehmen muss; dem ersteren entspricht im Allgemeinen das aus dem Standpunkte eines Andern betrachtete Ich, dem zweiten das Ich an sich: denn handelt es sich darum, ob die Seele, aus dem Standpunkte eines Andern betrachtet, das Prädikat einer einfachen, unwandelbaren Substanz erhalten kann, so betrachten wir das, was der innern Welt eines Jeden in Wahrheit zu Grunde liegt, *in unsern Begriffen* (Substanz etc.), während der kritische Philosoph selbst hinter dem aus dem Standpunkte eines Andern betrachteten Ich noch das Ich an sich, das durch keinen unserer Begriffe erfasst werden kann, annehmen muss. Dieses Doppelte hat Kant nicht mit voller Klarheit und bewusster Schärfe auseinander gehalten, was mit seiner unten in § 18 und § 19 zu besprechenden Unklarheit hinsichtlich des Werthes der Kategorien zusammenhängt: die *Bezeichnung* „Subjekt des Bewusstseins" veranlasst uns, dabei in erster Linie an das aus dem Standpunkte eines Andern betrachtete Ich (O) zu

Seele *die* Beziehung auf das Ansich, die überhaupt jede Erscheinung hat, aber um diese Beziehung handelt es sich in obigen Stellen eben nicht (cf. unsere Besprechung von Kants Widerlegung des Idealismus unten in § 19).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dem objektiven (dem aus dem Standpunkte eines Andern betrachteten) Ich auch in den Prolegomenen Wirklichkeit zukommen soll: „Das Ich ist .... nur Bezeichnung des Gegenstandes des innern Sinnes, sofern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen, mithin kann es zwar an sich kein Prädikat von einem andern Dinge sein, aber ebensowenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts, sondern nur, wie in allen andern Fällen, die Beziehung der innern Erscheinung auf das unbekannte Subjekt derselben" (§ 46, fin.): wenn wir also das Ich auch sonst „durch kein Prädikat *weiter* erkennen", so erkennen wir es doch als Subjekt der innern Erscheinungen, also doch wenigstens als ein Existirendes; der Satz ferner „Der formale Idealism (sonst von mir transscendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum Nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich, als ich selbst"

---

denken, während die dann folgende Parallelisirung mit dem Ding an sich und der ganze Zusammenhang verlangen, unter dem „Subjekt des Bewusstseins" das Ich an sich zu verstehen; im Folgenden und im Vorhergehenden lassen sich noch mehr Belege hierfür finden. Allerdings haben das Ich (O) und das Ich an sich die nahe Verwandtschaft zu einander, dass nicht nur bei ersterem die Beziehung auf ein Ding an sich nothwendig ist, wie ja überhaupt bei jeder Vorstellung, indem bei uns eben Vorstellung und Vorgestelltes nicht identisch sind (cf. § 19), sondern dass auch das Ding an sich, sobald es Gegenstand des Nachdenkens ist, zum Ich (O) wird. Ueberdiess handelt es sich hier nur um die Wirklichkeit des Ich (O); hätte Kant in der obigen und den im Text folgenden Stellen auch mit bewusster Bestimmtheit das Ich an sich gemeint und von dessen Wirklichkeit gesprochen, so würden seine Behauptungen der Wirklichkeit des Ich an sich doch eo ipso auch die Wirklichkeit des Ich (O) aussagen: in der obigen Stelle wird die Wirklichkeit des „Subjekts des Bewusstseins" nicht in Zweifel gezogen, also auch die des Ich (O) nicht; in den folgenden Stellen wird die Wirklichkeit, sei es nun das Ich an sich, oder das Ich (O) behauptet, oder wenigstens im unmittelbaren Ausdruck vorausgesetzt: wir brauchen uns also um die Unterscheidung des Ich (O) und des Ich an sich nicht weiter zu kümmern.

(§ 49, fin.) kann offenbar nicht so verstanden werden, dass „ich selbst“ auch nur als Vorstellung wirklich sei, sondern er sagt vielmehr, dass die Vorstellungen dieselbe volle Wirklichkeit haben, wie das Subjekt, das sie hat, dass von dem reellen Dasein des Subjekts auch auf seine Vorstellungen (so lange sie eben vorgestellt werden), als dessen nähere Bestimmung, ein reelles Dasein überfliesst (und nicht etwa umgekehrt, dass das nur ideelle Dasein der Vorstellungen auch ihrem Subjekte anhafte), *und dass dadurch eben* der „materielle oder Cartesianische“ Idealismus aufgehoben werde. Was berechtigt Kant aber, die Wirklichkeit dieses objektiven Ich zu behaupten?

Auch hier wird von der Vorstellung Ich noch unterschieden der „transscendentale“ Gegenstand, der mit dieser Vorstellung nur „bezeichnet“ (§ 46: „Das Ich ist nur *Bezeichnung* des Gegenstandes etc.“) und auch Seele (§ 47: „Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subjekt etc.“) genannt wird. Aber es wird hier, freilich nur nebenbei, in einer Note, ohne weitere Folgen für die übrige Darstellung, die Rathlosigkeit, ob die Vorstellung Ich Anschauung oder Begriff sei, dadurch glücklich vermieden, dass es heisst: „Die Vorstellung der Apperception, das Ich ... ist ... nichts mehr als *Gefühl eines Daseins* ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht“ (§ 46). Damit haben wir ja einen Grund für die Behauptung, dass das objektive Ich, obwohl nicht Gegenstand des inneren Sinnes, dennoch Wirklichkeit habe: Der Begriff der Empfindung, des sich unmittelbar bebestimmt Findens, das allein den Begriff der Wahrnehmung zum letzten, nothwendigen Ingredienz der Wirklichkeit macht (direkt, oder indirekt durch Vermittlung von Schlüssen), ist auch hier, als unmittelbares Gefühl des Daseins des Ich, aber ohne das Dazwischentreten eines Sinnes, ohne die Nothwendigkeit des Afficirtwerdens, indem das Gefühl und das Gefühlte zusammenfallen, indem das Gefühl eben unmittelbar selbst das Gefühlte ist: Im Denkakte „Ich“ ist unmittelbar das Dasein des Ich mit enthalten, als Gefühl, was im Grunde nichts anderes heisst, als der Akt „Ich“ ist Identität von Wissen und Sein: Schon im Begriff des Gefühls liegt sowohl das „Wissen“ (wie wir das „Wissen“ fassen: cf. oben über

„bewusstloses Wissen“ etc.), als das Sein, dieses Sein aber wird noch besonders hervorgehoben durch den Zusatz „eines Daseins“: Das Ich fühlt im Akte „Ich“ unmittelbar sein Dasein, es ist dieser Akt ein vom „Wissen“ durchleuchtetes Sein.[1]) Wenn diese Auffassung auch nur ein einzelner glücklicher Gedanke ist, ein Lichtblitz, dessen Klarheit in Kants *bewusstem* Philosophiren ohne weiteren Einfluss ist, so lässt sie uns doch einen Blick thun in die Werkstätte seines Geistes: wir begreifen, wie auf dieser Grundlage (der Auffassung des Ich als des Gefühls des Daseins des Ich), ihm selbst wohl *als Grundlage* unbewusst, die Ueberzeugung von der *reellen Wirklichkeit des unwahrnehmbaren objektiven Ich* ruhen kann, wir werden dadurch weiter den Begriff seiner intellektuellen Anschauung in voller Tiefe verstehen lernen. Zwar kommt der Ausdruck „Das Ich ist Gefühl eines Daseins“ später nicht wieder vor, aber der in ihm liegende Gedanke ist in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft nicht verloren.

Ich und intellektuelle Anschauung in der zweiten Auflage der Kritik d. r. V. Zunächst wird hier in der transscendentalen Deduktion ausdrücklich hervorgehoben, dass innerer Sinn und transscendentale Apperception (Akt „Ich“) unterschieden werden[2]) und nothwendig unterschieden werden müssen: „Die Apperception und deren synthetische Einheit ist mit dem innern Sinne sogar nicht einerlei, dass jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der *Anschauungen überhaupt*, unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objekte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die blosse *Form* der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine *bestimmte* Anschauung enthält“ (S. 136, 2). Wenn nun auch in der zweiten Auflage noch so leicht hin gesagt wird: „Das Ich ist nur das Bewusstsein meines Denkens“ (S. 303, m.), oder: Es ist ein Missverstand, wenn die „Einheit des Bewusst-

---

[1]) Dass „die *Vorstellung der Apperception*, das Ich“ nicht etwa *Empfindung*, *Wahrnehmung* „eines Daseins“ sein soll, ist wohl selbstverständlich.

[2]) „Daher man auch lieber den *innern Sinn* mit dem Vermögen der *Apperception* (welche wir sorgfältig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben pflegt“ (S. 135, fin.).

seins . . . für Anschauung[1]) des Subjekts als Objekts genommen" wird (S. 308, 3), so wird doch auch eine genauere positive Bestimmung der transscendentalen Apperception gegeben und damit zugleich die einzige wirkliche Grundlage für die Ueberzeugung meiner eigenen Existenz aufgezeigt. Dies geschieht besonders in einer Note der Paralogismen, die wir wegen ihrer Wichtigkeit und Schwierigkeit ganz hersetzen: „Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz[2]) und hält den Satz: Ich existire, in sich. Ich kann aber nicht sagen: Alles, was denkt, existirt; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu nothwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke, als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt (weil sonst der Obersatz: Alles, was denkt, existirt, vorausgehen müsste), sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung aus (mithin beweiset er doch, dass schon Empfindung die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde liege), geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat und wovon man wissen will, ob es auch ausser diesem Begriffe gesetzt sei oder nicht, Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als Etwas, was in der That existirt, und in dem Satze: Ich

---

[1]) Natürlich fehlt auch in der zweiten Auflage die Anschauung, die allein die Anwendung der Kategorien auf das denkende Ich ermöglichen könnte. Belege dafür auf jeder Seite.

[2]) Ebenso: „Der Satz: Ich denke, oder: ich existire denkend, ist ein empirischer Satz" (S. 312, 2); „der Satz aber: Ich denke, sofern er so viel sagt als: ich existire denkend, ist *nicht bloss* logische Funktion, sondern *bestimmt* das Subjekt (welches dann zugleich Objekt ist) in Ansehung der Existenz und kann ohne den innern Sinn nicht stattfinden" (S. 313, 2): Die logische Funktion bezieht sich natürlich auf die transscendentale Apperception, sofern sie die logische Einheit des Mannigfaltigen herstellt.

denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, dass, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das *Ich* in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell[1]), weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Aktus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens" (S. 309).[2])

Hier wird also von dem Akte „Ich" die positive Aussage gemacht, dass er eine reine *intellektuelle* Vorstellung, ein reines intellektuelles Vermögen sei. Die Vorstellung Ich muss deshalb eine rein intellektuelle genannt werden, weil hier von einem Afficirtwerden, wie beim innern Sinn, von einem Bedingtwerden des Vorstellungsinhaltes von einem der Vorstellung Vorhergehenden und in der Vorstellung Gemeinten nicht die Rede sein kann; die bei Fällung des Urtheils „Ich denke A" durch den innern Sinn gefundene, also empirische Vorstellung „A", „die den Stoff zum Denken abgiebt" (cf. „Ich in Beziehung auf A"), ist nur die *Veranlassung* zum Auftreten des Aktes „Ich" und das in der Vorstellung Ich Gemeinte ist kein *vor* dieser Vorstellung schon Vorhandenes. Denn erstens meine ich zwar, dass ich sei, auch wenn ich mir meiner nicht bewusst bin, aber dann bin ich doch eben nur ein Etwas überhaupt, kein vom Wissen durchleuchtetes, kein selbstbewusstseiendes, und ein solches meine ich doch in der Vorstellung „Ich". Zweitens meine ich mit dem „Ich" das Subjekt dieser Vorstellung „Ich" selbst; indem ich zur Zeit t den Akt (B) „Ich" ausführe, meine ich mit diesem „Ich" das Subjekt dieses Aktes (B) im Momente t, kein *vor* dem Momente t Thätiges:

---

[1]) Ebenso: „Das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung *Ich* ist gar keine Anschauung, sondern eine blosse *intellektuelle* Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjekts" (S. 214, 1).

[2]) Diese Worte benutzt schon J. B. Meyer (Kants Psychologie, S. 208 etc.) zur Erläuterung davon, dass das „Ich denke" eine empirische Vorstellung genannt wird. Doch ist seine Fassung des Unterschiedes zwischen dem reinen Ich und dem innern Sinn bei Weitem nicht scharf genug.

Es ist also das in der Vorstellung „Ich" Gemeinte ein erst durch die Vorstellung Vorhandenes, ein selbstthätig [1]) Gesetztes. Da so Kant das Ich eine *intellektuelle* Vorstellung nennt und dieser Vorstellung die Einzelnheit und Unmittelbarkeit des Begriffs der *Anschauung* charakteristisch ist, so dürfte man wohl erwarten, dass er den Akt „Ich" auch als intellektuelle Anschauung bezeichne. Da sich bei ihm aber mit dem Begriff der Anschauung der Begriff der Anwendbarkeit der Kategorien verbindet (selbst bei einer intellektuellen Anschauung: cf. oben § 5 fin.), deren Unanwendbarkeit eben in dieser Note erläutert werden soll, da ferner der Akt „Ich" kein positives Merkmal und Mannigfaltiges, wie etwa die Raumanschauung, enthält und daher unmöglich mit demselben Worte bezeichnet

[1]) Diese Selbstthätigkeit ist *insofern* noch keine absolute, als „der Aktus: Ich denke, doch nicht stattfinden" würde „ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt" und als ich mich im Akte „Ich" nicht selbst *schaffe*, vielmehr mein Sein besteht, mag es zum Akt „Ich" kommen oder nicht. Nicht mein Sein wird in diesem Akte gesetzt, sondern mein Sein *als ein selbstbewusstseiendes*, als ein vom Wissen durchleuchtetes, *indem* der Akt „Ich" selbst ein vom Wissen durchleuchtetes Sein ist; mein Sein besteht und kommt es zum Akte „Ich", so wird dieses Sein zu einer Identität von Wissen und Sein; mein Sein besteht, durch sich selbst, *und auch der Akt Ich*, obwohl durch Anderes zu seinem Auftreten *veranlasst*, *besteht*, insofern er als Identität von Wissen und Sein das Sein in sich hat, *durch sich selbst*, aber das *Neue*, *vorher Nichtgewesene* (an das wir beim *Setzen* und Schaffen, bei selbstthätig denken) ist nur das vom Wissen Durchleuchtetsein des Seins, dieses wird vom Akte „Ich" *gesetzt* (als Neues zum blossen Sein hinzugebracht), *indem dieser Akt selbst es ist.* Besteht auch der Akt „Ich", *insofern* er das Sein in sich hat, durch sich selbst, so besteht er doch *als Wissen*, *insofern* er das Wissen in sich hat, auch nicht durch sich selbst, sondern auch durch das Andere (A), dem das Ich sich gegenüberstellt („Ich in Beziehung auf A"): nur durch das Auftreten des A trat der Akt „Ich" auf (wenn wir mit Kant von einem „isolirten" Akte „Ich" absehen), und die Natur des A trägt dazu bei, wie lange dieser Akt besteht, eine Relativität, die damit in Verbindung steht, dass im Akte „Ich" nicht die nähere Bestimmtheit des Ich gewusst wird (wäre das, wäre die *ganze* Bestimmtheit des Ich zugleich ein abgeschlossenes Wissen, hinter dem Nichts mehr liegt, so fiele jenes A ganz in dieses Wissen und einen „isolirten" Akt „Ich" gäbe es nicht); trotzdem aber fällt doch, *so lange* er besteht, das im „Ich" Gewusste mit dem Wissen und Wissenden zusammen, im Akte „Ich" selbst ist Identität von Wissen und Sein.

werden darf, und da vor Allem der terminus „intellektuelle Anschauung“ eine starke Beziehung auf den Welturheber hat, gegen dessen Selbstthätigkeit die im Akt „Ich“ enthaltene doch nicht aufkommen kann — man vergleiche Kritik S. 85, 1 und 2 und S. 83, 1 (beides 2. Aufl.)! —, so vermeidet Kant das Wort Anschauung und spricht nur im Allgemeinen von einer intellektuellen Vorstellung oder einem „intellektuellen *Vermögen*“. Dass dieser Akt „Ich“ nun aber ein solches selbstthätig setzendes Vermögen sei, können *wir* nur verstehen, wenn das in der Vorstellung „Ich“ Gemeinte diese Vorstellung selbst ist, indem diese Vorstellung zugleich ein Sein (Identität von Wissen und Sein) ist; durch die Vorstellung „Ich“ ist zugleich das Dasein des Objekts der Vorstellung gegeben, zwar wird durch sie nicht das Dasein des Ich als eines Etwas überhaupt, als eines Nichtselbstbewusstseienden *gesetzt*, aber doch das Dasein des Ich als eines selbstbewusstseienden, als einer Identität von Wissendem und Seiendem, *indem* der Akt „Ich“ diese Identität unmittelbar ist (cf. S. 143, Anm.).

Daher[1]) kann gesagt werden, dass in dem Satze „Ich denke“ etwas Reales gegeben wird „nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als Etwas, was in der That existirt, und in dem Satze: Ich denke, als ein solches bezeichnet wird“: das in der Vorstellung „Ich“ bezeichnete Reale ist weder Erscheinung, da das in der Vorstellung Gemeinte kein von der Vorstellung Verschiedenes ist, dessen Erscheinung die Vorstellung sein könnte; noch Sache an sich selbst, da das im Akte „Ich“ Gedachte eigentlich gar keinen Inhalt, kein Mannigfaltiges enthält, wodurch etwa das Ich an sich, das in diesen Akt nur als Seiendes (nach meiner begrifflichen Ausdrucksweise: cf. § 15, fin.) hineinragt[2]), erkannt

---

[1]) Dass die Intellektualität der Vorstellung Ich der Grund sein soll für den Satz „Eine unbestimmte Wahrnehmung etc.“, ergiebt sich daraus, dass nach diesem Satze fortgefahren wird mit „*Denn* es ist zu merken etc.“

[2]) Wie man aus Kants Aeusserungen über das Ding an sich ersehen kann, wird das Erkennen des Seins desselben nicht recht zum Erkennen gerechnet: das Ding an sich ist unerkennbar, aber sein Sein wird behauptet, ohne dass für gewöhnlich auch nur daran gedacht würde, dass, wenn erkannt wird, dass es ist, dies doch eben auch schon eine Er-

werden könnte („unbestimmte") und da *vor Allem* dieser Akt „Ich" über den Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich überhaupt hinaus ist: wie wir bereits hervorgehoben haben (cf. § 15, S. 104, Anm.), gehört es zum Begriffe des Dinges an sich, dass es nie Gegenstand eines Wissens sein kann; es kann also das im Akte „Ich" vom *Wissen* durchleuchtete Sein nicht als Erfasstwerden eines Ansichseienden bezeichnet werden: *thatsächlich* wird im Akte „Ich" das blosse Sein des „Ich an sich" erfasst, *thatsächlich* ist das im Akte „Ich" enthaltene Sein und das Sein des Ich an sich ein und dasselbe (identisch)[1]), aber das Sein des Ich an sich ist in diesem Akte nicht *als Ansich*, eben *weil* es vom Wissen durchleuchtet ist, diesem Wissen nicht als ein unerreichbares Jenseits, ais ein Ansich gegenübersteht, sondern identisch mit ihm zusammenfällt zur Einheit von Wissen und Sein. Anstatt das Reale im Akte „Ich", das über den Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich hinaus ist, als Identität von Wissen und Sein zu fassen, ist es für Kant, in concreterer (cf. weiter unten) Auffassung,

---

kenntniss des Dinges an sich ist. Bei diesem Sprachgebrauch kann dann auch gesagt werden, dass im Akte „Ich" das Ich an sich nicht „gegeben" wird, obwohl das Sein dieses Ich in diesem Akte enthalten ist als vom Wissen durchleuchtetes Sein. — Wenn wir behaupten, dass das Sein des Dinges an sich in den Akt „Ich" hineinragt, so sagen wir damit nur, dass es *thatsächlich* in ihn hineinragt (nach unserer menschlichen Auffassungs- und Ausdrucksweise), nicht, dass es *als Sein des Dinges an sich* in diesem Akte sei, der vielmehr über den Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich hinaus ist.

[1]) Sätze des Erkenntnisstheoretikers. Dieser, ausserhalb des vom Subjekte S ausgeführten Aktes „Ich" stehend, schreibt dem Ich an sich des S ein Sein zu, auch wenn S den Akt „Ich" nicht ausführt. Führt S den Akt „Ich" aus zur Zeit t, so ist das Sein des Ich an sich des S *zugleich* das vom Wissen durchleuchtete Sein in diesem Akte „Ich": obwohl jetzt beide in Wahrheit nur Eins sind, nämlich vom Wissen durchleuchtetes Sein (aber nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinn des menschlichen Aktes „Ich"), kann der Erkenntnisstheoretiker doch von zweien sprechen, *indem er entweder* von dem Ich an sich des S abstrahirt (dann hat er nur das im Akte „Ich" vom Wissen durchleuchtete Sein, das eben deshalb kein Ansich mehr ist), *oder indem er* von dem im Momente t von S ausgeführten Akte „Ich" abstrahirt (dann hat er das Sein als Ansich, als Sein des Ich an sich): indem *er so zwei* Sein *erhält*, kann er sagen, dass *beide* in Wahrheit in Eins zusammenfallen, nur Eins sind.

„Etwas, was *in der That* existirt", das seine Existenz im Thun hat, ein reales Thun, *bei dem Setzen und Gesetztes in Eins zusammenfallen* (cf. Fichte's Thathandlung), bei dem das Gesetzte ein *selbstthätig*, vermöge eines „reinen *intellektuellen* Vermögens" Gesetztes ist, welches Gesetzte eben das Reale ist, das als Thun, als Setzen existirt: indem bei diesem realen Thun (Setzen, Wissen) der Gegensatz zwischen Gesetztem und Setzen, zwischen Gewusstem und Wissen verschwunden ist, ist dieses Reale auch über den Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung hinaus, dem Wissen steht nicht mehr das Ansich als Unfassbares gegenüber, sondern es ist nur Eins, das Reale, „was in der That existirt", als „reine intellektuelle Vorstellung", als „reines intellektuelles Vermögen": in diesem Einen unterscheidet der Erkenntnisstheoretiker ein Setzen (Thun, Wissen) und ein Gesetztes, ein Vorstellen und ein Vorgestelltes, aber es selbst ist über diesen Gegensatz hinaus.[1]) Freilich besteht *dieses* Reale nur so lange, als der Akt: Ich denke, besteht, das ist ja aber unmittelbar damit schon gesagt, dass dieses Reale nur als reales Thun, als Selbstbewusstseiendes besteht, im Thun, im Selbstbewusstsein seine Realität hat. Freilich wird dieses Reale „gegeben ... nur *zum* Denken überhaupt", zum Zwecke der *logischen* Einheit des Mannigfaltigen (als transscendentale Apperception der Deduktion) und nur indem es diese seine Aufgabe löst, indem es das Mannigfaltige einheitlich verbindet, hat es Realität, da ja nicht das isolirte Ich, sondern nur das „Ich denke", das „Ich in Beziehung auf A" existirt, da ja sein In-der-That-existiren, sein Sich-selbst-setzen (sc. als Selbstbewusstseiendes) nur ist, wenn zugleich ein A, ein Mannigfaltiges (ein „Nichtich") gesetzt wird („ohne irgend eine empirische Vorstellung etc."); aber nichtsdestoweniger hat es doch während des Aktes: Ich denke, vollste Realität und Wirklichkeit, indem es ein unmittelbar Vorhandenes, Gegebenes („das gegeben worden") und zwar durch sich selbst Gegebenes (eben als Selbstbewusstseiendes), nicht Erschlossenes ist, indem es als ein in der That Existirendes unmittelbar in dem „Satze:

---

[1]) Wir brauchen wohl kaum daran zu erinnern, dass wir hier eben so wenig, als sonst, behaupten wollen, bei Kant seien obige Gedanken zur klaren, bewussten Durchbildung gekommen.

Ich denke ... bezeichnet wird" (in welchem Akte „Ich denke" eben jene That liegt), indem nach dem Ausdrucke der Prolegomena das Ich nichts anderes, als das „Gefühl eines Daseins" ist.

In der Darstellung dieses letzteren Punktes ist Kant hier nicht so glücklich, als in den Prolegomenen mit dem einen Ausdrucke „Gefühl eines Daseins": hier erkenne ich meine Existenz, die Realität des Ich (natürlich des „objektiven", des aus dem Standpunkte eines Andern betrachteten Ich) durch „unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung", es liegt „Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatze" „Ich denke" = „Ich existire" zum Grunde, diese Wahrnehmung „geht aber *vor* der Erfahrung vorher" und das Ich selbst, um dessen Existenz es sich eben handelt, ist eine „rein *intellektuelle*" Vorstellung. Wie kann ich die Existenz eines Etwas, das, wie das Ich, eine rein intellektuelle Vorstellung ist, durch Wahrnehmung constatiren? *Das* ist *allerdings* kein Widerspruch, dass ich mir durch Mithülfe des innern Sinnes bewusst werde, dass in mir der Akt „Ich", der an sich selbst nichts Aposteriorisches enthält, ausgeführt wird; selbst zum Gedanken „Ich bin" („Ich existire") komme ich nur durch Mithülfe des innern Sinnes (cf. § 15, fin.). *Aber* ich würde so nicht darüber hinauskommen, dass in mir die Vorstellung „Ich" ist, dass ich mir unmittelbar ein Seiendes bin; ich würde nicht die Existenz des „objektiven" Ich, um die es sich hier doch handelt, erkennen und als unmittelbare Gewissheit einsehen, wenn der Akt „Ich" eben *nur* Vorstellung wäre, wenn in ihm nicht selbst schon das Sein wäre: auf das „Ich" könnte das „Ich existire" nicht mit der Dignität einer *objektiven* Erkenntniss folgen, einer Erkenntniss der Existenz des „objektiven" Ich, wenn nicht im „Ich" selbst schon ausser dem Vorstellen auch das Existiren wäre, wenn der Akt „Ich" nicht selbst schon eine Identität von Wissen und Sein, „Gefühl eines Daseins" wäre, wenn nicht „*Empfindung* . . . diesem *Existenzialsatze* zum Grunde läge." Kant laborirt hier etwas an der Starrheit seiner Terminologie: das „*Gefühl*" der Note der Prolegomena darf in die Kritik der reinen Vernunft, des reinen *Erkenntniss*vermögens nicht herein, er setzt Empfindung; aber Empfindung gehört ja zur Sinnlichkeit, während der *Akt „Ich"*

selbst rein intellektuell ist: man könnte beides zusammenfassen durch „intellektuelle Anschauung"; aber dieser terminus hat schon seine Verwendung gefunden, es bleibt nur noch das „reine intellektuelle Vermögen". In diesem, als „Gefühl eines Daseins", als Einheit von Wissen und Sein, würden wir jene gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand haben, wenn diese Identität von Wissen und Sein sich weiter erstreckte, als dass bloss unser menschliches Selbstbewusstsein in ihr besteht: wäre durch unseren Akt „Ich" zugleich die ganze Bestimmtheit des Ich, das ganze Mannigfaltige unseres Bewusstseins gegeben, so besässen wir intellektuelle Anschauung im vollen Sinne, unser Selbstbewusstsein wäre ein absolutes, jene gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand wäre in Wahrheit entdeckt.

Indem so nun die reale Existenz des objektiven Ich im Akte „Ich" selbst unmittelbar gegeben ist, dadurch, dass dieser Akt ein reales Thun, eine rein intellektuelle Vorstellung, eine Identität von Wissen und Sein ist, wäre es ferner ganz überflüssig, diese Existenz erst beweisen zu wollen.[1]) Ein solcher Beweis wäre überdies unmöglich. Er würde zunächst den Obersatz verlangen: „Alles, was denkt, existirt." Soll dieser Satz Werth für uns haben und mehr heissen, als „Denken ist wenigstens ein Sein" — ein bloss identischer Satz, der natürlich zu Nichts helfen würde —, so muss sein Sinn sein „Wo Denken ist, da ist auch ein Denken*des*, ein Seiendes, ein Reales, ein Subjekt, dessen Prädikat das Denken ist, eine Substanz, ein für sich Bestehendes, ein nach seinem Sein Unbedingtes, dessen Attribut eben das Denken ist." Als dieser synthetische Satz (S) wird er in dem Beweise: „Alles, was

---

[1]) Es ist selbstverständlich, dass schliesslich und thatsächlich bei der Erkenntniss der realen Existenz des objektiven Ich das Beweisen und Schliessen sehr stark mit im Spiele ist; denn diese Erkenntniss beruht ja eben auf der Auffassung des Aktes „Ich" als einer Identität von Wissen und Sein, welche Auffassung, um zur Gewissheit zu werden, erst viele Schlüsse voraussetzt. *Aber nachdem* der Erkenntnisstheoretiker diese Auffassung zugegeben hat, muss er sagen, dass im Akte „Ich" das Sein des objektiven Ich unmittelbar enthalten ist: cf. S. 133, Anmerkung.

denkt, existirt; ich denke; also existire ich" gebraucht[1]), nicht etwa als identischer Satz „Denken ist Sein", in welchem Falle dieser Beweis der in rational-psychologischer Hinsicht offenbare Unsinn sein würde: „Denken ist Sein; Denken ist (wie ich durch den innern Sinn weiss); also ist Sein." Als dieser synthetische Satz (S) aber ist er ganz grundlos: er giebt allen Wesen, die die Eigenschaft des Denkens besitzen, insofern sie denken, ein stehendes und bleibendes Subjekt, er macht sie „zu nothwendigen Wesen". Woher aber will ich diese Einsicht nehmen? Wie soll ferner alles Beweisen etwas nützen, ein Erkennen möglich sein, wenn die Anschauung fehlt, die die Anwendung der Kategorien erst ermöglicht, ohne die alle

---

[1]) Es kommt uns hier nur darauf an, obige Aussprüche Kants zu erklären. So lange es sich nur um den Nachweis der Wirklichkeit des Ich handelt (und nur in diesem Sinne meint Kant, dass im „Ich denke" das „Ich existire" schon enthalten sei; er meint nicht, dass in *diesem* „Ich existire", das im „Ich denke" unmittelbar schon liegt, das Ich als Substanz, als nothwendiges Wesen hingestellt werde), braucht man in dem Obersatze „Alles, was denkt, existirt" nicht an Substanzen, unbedingte, nothwendige Wesen zu denken und der synthetische Satz (S) braucht also auch nicht die obige Schärfe zu haben. Dass aber Kant sein „Alles, was denkt, existirt" in dieser Schärfe des Satzes (S) versteht, ist klar in den Worten gesagt: „Ich kann aber nicht sagen: Alles, was denkt, existirt; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu *nothwendigen Wesen* machen." Man vergleiche hierzu den Begriff der „Existenz" und des „nothwendigen Wesens" im dritten Postulat des empirischen Denkens („ist (existirt) nothwendig") und in der vierten Antinomie; ferner S. 301, 4; S. 306, 1 („Alle denkende Wesen sind als solche Substanzen" und „zuletzt auf die Existenz derselben"); S. 297, Note („Existenz"); S. 307, m. („ein jedes denkendes Wesen existirt [welches zugleich absolute Nothwendigkeit, und also zu viel von ihnen sagen würde]"). Wie Kant hier zu dieser Schärfe kommt, findet seine Erklärung darin, dass im Texte, zu dem unsere Note S. 309 gehört, von der Anwendbarkeit der Kategorien überhaupt und speziell auch der der Substanz die Rede ist und dass die rationale Psychologie in der That auf das „Ich denke" ihre Lehre von der Substantialität, Einfachheit und Personalität der Seele (als des „objektiven" Ich, des Ich [O]) gründen wollte. — Was die Sache betrifft, ob wir ein Recht haben, zu behaupten, dass da, wo Denken ist, auch eine denkende Substanz, oder wenigstens ein denkendes Reales als fester Kern sei, so lassen wir dies hier unentschieden: diese Frage liegt ausserhalb unserer Aufgabe und ist ohne tieferes Eingehen auf die Kategorienlehre nicht zu beantworten.

Begriffe leer sind? Hier aber ist weder Anschauung, noch Kategorie.

In dem Akte „Ich denke", der das „Ich existire" in sich enthält, ist die Existenz nicht als Kategorie, als Denkfunktion, sondern — als „Gefühl eines Daseins" enthalten: damit unterscheidet Kant sein „Ich existire" von dem der rationalen Psychologie, bei der diese Existenz schliesslich zur Existenz einer einfachen, identischen Substanz wurde. Fasst man den Satz „Ich existire" nicht als im „Ich denke" schon enthalten, sondern als *bewiesen*, so enthält dieser Satz nothwendig die Existenz als Kategorie und mit dem Etwas, von dem ich sie aussage, muss ich doch wenigstens einen bestimmten Begriff verbinden, weil ich ja sonst gar nicht wüsste, wessen Existenz ich behaupte, die Existenz als Kategorie kann nur auf ein solches Objekt Beziehung haben, „davon man einen Begriff hat und wovon man wissen will, ob es auch ausser diesem Begriffe gesetzt sei, oder nicht"[1]; auf ein „unbestimmt gegebenes Objekt" aber, wie das Ich, das „vor der Erfahrung vorhergeht", kann die Existenz nicht als Kategorie Beziehung haben.

Zur Erklärung der Worte „Die Existenz ist hier noch keine Kategorie ... Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur — bezeichnet wird" ist folgende Stelle sehr geeignet: „Der Satz: Ich denke, oder: Ich existire denkend, ist ein empirischer Satz. Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Objekt als Erscheinung zum Grunde, und so scheint es, als wenn nach unserer Theorie die Seele ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, und auf solche Weise unser Bewusstsein selbst als blosser Schein in der That auf Nichts gehen müsste."

„Das Denken, für sich genommen, ist bloss die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloss möglichen Anschauung, und stellt das Subjekt des Bewusstseins keineswegs als Erscheinung

---

[1]) Hierzu vergleiche man die Worte „Wenn ich mich hier als Subjekt — wenn ich mich erkennen wollte" der Stelle S. 312, 3 (im folgenden Absatze des Textes citirt). — Dass im Akte „Ich" allerdings keine Kategorien (Sein, Identität etc.) gedacht werden, haben wir bereits § 15, fin. hervorgehoben.

dar, bloss darum, weil es gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung nimmt, ob sie sinnlich oder intellektuell sei. Dadurch stelle ich mich mir selbst weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahire. Wenn ich mich als *Subjekt* der Gedanken oder auch als *Grund* des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache; denn diese sind jene Funktionen des Denkens (Urtheilens) schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt, welche freilich erfordert werden würden, wenn ich mich erkennen wollte. Nun will ich mir meiner nur als denkend bewusst werden; wie mein eigenes Selbst in der Anschauung gegeben sei, das setze ich bei Seite, und da könnte es mir, der ich denke, bloss Erscheinung sein; im Bewusstsein meiner selbst beim blossen Denken bin ich das *Wesen selbst,* von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist."

„Der Satz aber: Ich denke, sofern er so viel sagt als: ich *existire* denkend, ist nicht bloss logische Funktion, sondern bestimmt das Subjekt (welches dann zugleich Objekt ist) in Ansehung der Existenz und kann ohne den innern Sinn nicht stattfinden" (S. 312, 2 etc.).

Was also nur als denkend gefasst wird, wird damit als „lauter Spontaneität" hingestellt, indem davon abgesehen wird, ob es sein Mannigfaltiges durch sinnliche oder intellektuelle Anschauung bekommt: indem so auf die „bloss mögliche Anschauung" keine Rücksicht genommen wird, fallen ganz von selbst auch die Begriffe Erscheinung, Ding an sich, Kategorie weg. „Werde ich mir meiner nur als denkend bewusst", so fasse ich mich also als *„lauter Spontaneität"*, als ein Reales, dessen Realität im Denken seiner und des Mannigfaltigen („logische Funktion", „Ich in Beziehung auf A") besteht, als ein reales Thun, als ein Reales, „was in der That existirt"; indem so das Ich *„lauter* Spontaneität" ist, *nur* Denken, indem sein Sein mit seinem Denken (seiner und des Mannigfaltigen) zusammenfällt, *„bin* ich" „im Bewusstsein meiner Selbst *beim blossen Denken* ... das *Wesen selbst*", das Ich ist Denken und damit zugleich *ist* es sein *Wesen selbst*, das Ich ist Denken

und zugleich ein Seiendes und das Wesen dieses Seienden ist, dass es Denken ist: das heisst doch nichts Anderes, als Denken (Wissen) und Sein durchdringen sich im Akte „Ich“ in untrennbarer Einheit. Indem ich im Selbstbewusstsein Denken (Wissen) und zugleich das Wesen selbst bin, ist im Akte „Ich“ selbst kein Gebrauch der Kategorien und der Gegensatz zwischen Erscheinung (*Vorstellung* des Ansichseins) und Ding an sich (— „Wesen selbst“ —) überwunden [1]; indem aber der Erkenntnisstheoretiker ausserhalb dieses Aktes steht, kann er sagen, dass in diesen Akt das Sein des Ich an sich, eben als — „das Wesen selbst“, hineinragt (cf. S. 145, Anmerkung), und insofern kann dann auch Kant unmittelbar nach obigen Worten sagen, dass wir uns „als *Objekt an sich selbst* . . . durch das Ich . . . bezeichnen“ (S. 313, 2).

Insofern aber von diesem Objekt auch „die *Art* seines Daseins“ (S. 313, 2) bestimmt werden soll, durch die Kategorien der Existenz etc., insofern ist das „Ich denke“ als „bloss

---

[1] Das Genauere *unserer* Auffassung über das Ansich im Akte „Ich“ ist in der Anmerkung 1) S. 145 gegeben. — Bei Kant ist hier vor Allem mangelhaft, dass er dem „Der Satz: Ich denke, . . . ist ein empirischer Satz“ nicht in ähnlicher Weise, wie in der Note auf S. 309, entgegenstellt „Das Ich in diesem Satze ist rein intellektuelle Vorstellung“. Deshalb, weil so das „Ich“ nicht vom „denke“ getrennt wird, finden wir auf die Frage, was die „Vorstellungsarten“ Subjekt und Grund denn „bedeuten“, wenn sie nicht die Kategorien Substanz und Ursache sind, *auch hier* keine klare Antwort: sie sind zunächst nur deshalb keine Kategorien, weil die Anschauung fehlt, *was* sie aber sind, wird nicht ausdrücklich gesagt; wollen wir eine Antwort haben, so bleibt uns nur der allerdings noch hierher gehörige Satz „im Bewusstsein meiner Selbst beim blossen Denken bin ich das Wesen selbst“: ich *bin* das, was die „Vorstellungsarten“ Subjekt und Grund bezeichnen („das Wesen selbst“), aber diese Vorstellungsarten werden nicht *gedacht* (weil „im Bewusstsein meiner Selbst beim *blossen* Denken“ die Anschauung fehlt, dieses Denken im Selbstbewusstsein deshalb schliesslich auf das „Ich in Beziehung auf A“ hinaus kommt: cf. § 13 über die Deduktion der zweiten Auflage); es fehlt indess viel, dass dies bei Kant klare Gedanken geworden wären. — Hinsichtlich der Sache müssen wir bemerken, dass im Akte „Ich“ selbst keine Kategorien gedacht werden, dass aber die Gedanken „Ich bin“, „Ich existire als denkend“ etc. ohne Kategorien *nicht* gedacht werden können (cf. § 15, fin.); dass die Anwendbarkeit der Kategorien Anschauung voraussetze, geben wir Kant nicht zu: cf. § 18 und 19.

logische Funktion", als das zur Einheit des Mannigfaltigen nothwendige „Ich in Beziehung auf A" der transscendentalen Deduktion (cf. § 13) nicht hinreichend, sondern Anschauung erforderlich; da aber bei uns die Anschauung sinnlich ist, so kennen wir uns hinsichtlich der *Art* unseres Daseins nur als Erscheinung, während das Dasein des Ich selbst, im Akte „Ich" über den Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich erhaben, unmittelbar gewiss ist: *„Die Apperception ist etwas Reales"* (S. 307, 1) und nicht etwa nur ein hypothetisches Vermögen, an dessen Wirklichkeit nichts liege; „in der Vorstellung: Ich bin, welche alle meine Urtheile und Verstandeshandlungen begleitet", liegt das „intellektuelle Bewusstsein meines Daseins" (S. 32, fin.): hier tritt recht deutlich hervor, dass auch für Kant im Akte „Ich" nicht nur das Wissen (Vorstellen), sondern auch das Sein („bin", „meines Daseins") liegt, dass er dies aber nicht zum Ausdruck zu bringen weiss. „Ich bin" ist ja doch ein Urtheil, und keine Vorstellung; aber er meint nicht unser Urtheil „Ich bin" zu Ende des § 15, sondern unsern Akt „Ich", der „alle meine Urtheile und Verstandeshandlungen begleitet" als das „Ich in Beziehung auf A". In diesem Akte liegt deshalb, weil das „bin" in ihm ist, das *„intellektuelle* Bewusstsein meines *Daseins"*, das „Gefühl" meines Daseins, das sich Durchdringen von Wissen und Sein.

Diese Auffassung des Aktes „Ich denke" erhält nun ihre Bedeutung für Kants Begriff der intellektuellen Anschauung, um den es sich in gegenwärtigem Paragraphen ja in erster Linie handelt, schon in der Vorrede der zweiten Auflage. Hier heisst es: „Wenn ich mit dem *intellektuellen Bewusstsein* meines Daseins, in der Vorstellung: „Ich bin", welche alle meine Urtheile und Verstandeshandlungen begleitet, zugleich eine Bestimmung meines Daseins durch *intellektuelle Anschauung* verbinden könnte, so wäre zu derselben das Bewusstsein eines Verhältnisses zu Etwas ausser mir nicht nothwendig gehörig. Nun aber jenes intellektuelle Bewusstsein zwar vorangeht, aber die innere Anschauung, in der mein Dasein allein bestimmt werden kann, sinnlich und an Zeitbedingung gebunden ist, diese Bestimmung aber, mithin die innere Erfahrung selbst, von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht ist, folglich nur in Etwas ausser mir, wogegen ich mich in Relation betrachten

muss, abhängt: so ist die Realität des äusseren Sinnes mit der des inneren, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, nothwendig verbunden" (S. 32, fin.). Beachtet man hier nur den Gegensatz der intellektuellen Anschauung gegen unsere sinnliche, durch die allein wir thatsächlich unser Dasein bestimmen können, so erscheint freilich die „Bestimmung meines Daseins durch intellektuelle Anschauung" nur als Erkenntniss meiner schon bestehenden Bestimmtheit durch einen intuitus intellectualium; beachtet man aber, dass nach dem Vorhergehenden das „intellektuelle Bewusstsein meines Daseins" im Akte „Ich" nicht als intuitus intellectualium, auch nicht als intellectus archetypus[1]), sondern nur als Identität von Wissen und Sein verstanden werden kann, wenn auch Kant selbst bis zu dieser klaren Auffassung weder in seinem Denken, noch in seiner Darstellung vorgedrungen ist, so muss die intellektuelle Anschauung, durch die *„mit dem intellektuellen Bewusstsein meines Daseins ... zugleich eine Bestimmung meines Daseins"* verbunden ist, mehr sein als ein intuitus intellectualium, auch mehr als ein intellectus archetypus: Wäre mit dem Akte „Ich" als Identität von Wissen und Sein eine Bestimmung meines Daseins verbunden, wäre mit diesem Akte unmittelbar das mein Dasein näher bestimmende Mannigfaltige gegeben, wäre also mein *ganzes* Sein von demselben Wissen, wie es im Akte „Ich" besteht, durchleuchtet, wäre mein *ganzes* Sein Identität von Wissen und Sein, so gehörte zur „Vorstellung: Ich bin" „nicht nothwendig" die „Beziehung auf A" („so wäre zu derselben", sc. der „Vorstellung: Ich bin", etc.), ich brauchte mich nicht als im Verhältniss zu Etwas ausser mir zu fassen. An eine solche Bedeutung der intellektuellen Anschauung müssen *wir wenigstens denken*, das verlangt das „intellektuelle Bewusstsein

---

[1]) Nämlich als intellectus archetypus unserer zweiten Stufe, der ein von ihm selbst Verschiedenes setzt, dessen Gesetztes nicht mit dem Setzen und Setzenden identisch ist. Dass von einem solchen intellectus archetypus im Akte „Ich" nicht die Rede sein kann, ist klar: Denn das vom Ich verschiedene Mannigfaltige, das bei dem nicht isolirt auftretenden Akte „Ich" mit gewusst wird („Ich in Beziehung auf A"), wird nicht *selbstthätig* gesetzt und im Akte „Ich" selbst kann nur von einem *Sich-selbst-setzen* die Rede sein (cf. das im Text hier und weiter unten Folgende).

meines Daseins in der Vorstellung: Ich bin". *Kant freilich* ist schon beim Akte „Ich" über den auch hier etwas unverdaulichen Begriff der *Selbst*thätigkeit („lauter Spontaneität", „intellektuell"; aber z. B. das „Gefühl" der Prolegomena ist glücklicher) nicht ganz hinausgekommen: Dass der intellectus archetypus von ihm Verschiedenes setzt, enthält keine Schwierigkeit; aber, dass ich mich im Akte „Ich" als Selbstbewusstseiendes selbst *setze*?! Wir sagen: Der Akt „Ich" ist Identität von Wissen und Sein (cf. weiter unten). Und diese Reminiscenz an den intellectus archetypus liegt denn auch hier in dem Ausdruck *„Bestimmung* meines Daseins": wenn ich selbst in intellektueller Anschauung meinem Dasein seine Bestimmtheit *gäbe*, so wäre ein ausser mir bestehendes und mein Dasein bestimmendes („Verhältniss") Etwas nicht nöthig. Das ist dann aber doch ein *„Sich-selbst-bestimmen"*, das so zu verstehen ist, wie beim Akte „Ich", und also nicht der ein von ihm Verschiedenes setzende intellectus archetypus unserer zweiten Stufe.

Dass diese „Bestimmung meines Daseins durch intellektuelle Anschauung" nicht etwa nur ein selbstthätiges Setzen eines mannigfaltigen Anschauungsinhaltes als eines solchen ist, der nur ideelles, nicht reelles Dasein hat, sondern in Wahrheit ein *„Sich-selbst-bestimmen"* [1]), das selbstthätige Hervorbringen eines Mannigfaltigen, durch das das Dasein des Ich selbst realiter näher bestimmt ist, findet seine Bestätigung in folgenden Worten: „Das Bewusstsein seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewusstsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muss um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heissen" (S. 83, 1). Hier handelt es sich um ein Mannigfaltiges, was im Menschen vor („vorher") der innern Wahrnehmung wirk-

---

[1]) Natürlich in dem Sinne, in dem dieser Begriff allein Bedeutung hat, und der schliesslich auf unsere Identität von Wissen und Sein hinauskommt.

lich vorhanden ist (natürlich als Ansich) und, den innern Sinn afficirend, der innern Wahrnehmung gegeben wird; wenn *dieses* „Mannigfaltige im Subjekt selbstthätig gegeben wäre“ und zwar durch die „Vorstellung des Ich ... allein“, wenn also mit dem Akte „Ich“ unmittelbar der ganze reelle Wesens- und Daseinsinhalt des Ich gegeben wäre, dann hätte ich intellektuelle Anschauung.

Schärfer noch wird die intellektuelle Anschauung als „Sich-selbst-bestimmen“ gefasst im § 25 der transscendentalen Deduktion: „Dagegen bin ich mir meiner selbst in der ... synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *dass* ich bin. *Diese Vorstellung* ist ein *Denken,* nicht ein *Anschauen.* Da nun zum *Erkenntniss* unserer selbst ... noch eine bestimmte Art der Anschauung ... erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (viel weniger blosser Schein), aber die Bestimmung meines Daseins**) kann nur der Form des inneren Sinnes gemäss ... geschehen ...; und ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber ... sich ... selbst doch nur erkennen kann, wie sie ... ihr selbst bloss erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellektuell wäre.“ Hinsichtlich des letzteren Satzes ist die zu den Zeichen **) gehörige Anmerkung von Wichtigkeit: „Das: Ich denke, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch an sich schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin, ebenso vor dem Aktus des *Bestimmens* giebt, wie die *Zeit* das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbstthätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung

bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, dass ich mich *Intelligenz* nenne." Die „zur Receptivität des Bestimmbaren", des nach der Art seines Daseins empirisch zu bestimmenden Subjekts, gehörige Zeit giebt a priori, „*vor* dem Aktus des Bestimmens ... das Bestimmbare" dadurch, dass dieses Bestimmbare *als empirisch* näher zu bestimmendes Subjekt *der Form der Zeit nothwendig unterworfen sein muss*, nur als ein Zeitliches in der empirischen Selbstbeobachtung erkannt werden kann; besässen wir nun noch eine andere Selbstanschauung, eine intellektuelle, selbstthätige, deren *Form* gleichsam von der Art x wäre, so wäre damit eo ipso, noch *vor* dem Akte des Bestimmens, das durch diese Selbstanschauung hinsichtlich der Art seines Daseins zu bestimmende Subjekt nicht nur als überhaupt ein (absolut)[1]) selbstthätiges, sondern auch als ein nach der Art x selbstthätiges, sich selbst bestimmendes und also auch nach der Art x bestimmtes gegeben, ebenso wie dadurch, dass die Form der sinnlichen Selbstanschauung die Zeit ist, das durch diese Selbstanschauung hinsichtlich der Art seines Daseins zu bestimmende Subjekt schon unmittelbar nicht nur als ein sinnliches überhaupt, sondern auch als ein in der *Zeit*form sich anschauendes und also auch als ein Zeitliches, zeitlich Bestimmbares gegeben ist. Habe ich aber eine solche intellektuelle, selbstthätige Anschauung nicht, so ist auch die *Art* meines Daseins nicht als das Dasein eines nach der Art x (absolut) selbstthätigen Wesens und überhaupt nicht selbstthätig zu bestimmen, sondern nur „sinnlich ... bestimmbar". Muss so das zur nähern Bestimmung *der Art* meines Daseins gehörige Mannigfaltige auch als Erscheinung gegeben werden, so ist doch mein „*Dasein* nicht Erscheinung", sondern ich bin mir „in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception bewusst, ... *dass ich bin*"; ja „ich stelle mir ... die Spontaneität meines Denkens ... vor" und diese Spontaneität „macht, ... dass ich mich Intelligenz nenne", „ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll", der Sinnlichkeit unterworfen ist. Dass ich also

---

[1]) Selbstthätigkeit, Spontaneität kommt unserm Erkenntnissvermögen ja zu, aber keine absolute, nur mit Receptivität verbundene.

bin und dass ich Intelligenz bin, ist nicht Erscheinung[1]), sondern dessen bin ich mir in der synthetischen Einheit der ursprünglichen Apperception unmittelbar bewusst, indem in dieser ebensowohl mein Dasein, als mein Verbindungsvermögen, meine Spontaneität unmittelbar vorliegt. „Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blosse Apperception und zwar in Handlungen und innern Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einestheils Phänomen, anderntheils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloss intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft" (S. 406, fin.: 1. und 2. Aufl.). Neben der Vernunft steht hier auch der Verstand, der ja in der Handlung der ursprünglichen Synthesis der transscendentalen Apperception besteht; als diese *Handlung* kann er natürlich „gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden"; so *„erkennt"* der Mensch „sich selbst auch *durch blosse Apperception*", *so ist er sich auch* „intelligibler Gegenstand", nicht nur Phänomen. *Indess* da sind wesentlich verschiedene Dinge nicht klar von einander unterschieden: wenn in mir Spontaneität *ist,* ich dieselbe aber nur auf empirischem Wege *erkenne,* so kenne ich mich damit doch nur als Erscheinung; wenn umgekehrt in mir Receptivität *ist* und ich könnte dieselbe in absolutem Selbstbewusstsein *erkennen,* so würde ich mich damit in absoluter Wahrheit erfassen; selbst den Akt „Ich" *kenne* ich nur durch Mithülfe der Erfahrung, selbst *dass* ich bin, weiss ich nur als eine Erscheinung, indem ich *ohne* den innern Sinn nicht wissen würde, dass in mir der Akt „Ich" ausgeführt worden ist und worin er besteht, indem ich ohne den innern Sinn zum Urtheil „Ich bin" nicht kommen würde (cf. § 15, fin.). Dass Kant diese Unterschiede nicht klar geworden sind, hier und in den vorher schon besprochenen Stellen, ist die Folge davon, dass ihm die

---

[1]) In diesem Sinne stellen sich vorstehende Aeusserungen, namentlich mit Hinsicht auf die Stelle S. 406, wenigstens unmittelbar dar (cf. „dessen *Spontaneität* ich mir *nur* bewusst bin"): cf. aber das im Texte Folgende.

Natur des Aktes „Ich“ nicht zum klaren, scharfen Bewusstsein gekommen ist und dass er weder den innern Sinn in sicherer Bestimmtheit gefasst, noch die Unfähigkeit der Kategorien zum Erfassen des Ansichseins in voller Schärfe erkannt hat“ (cf. § 18 etc.): im Akte „Ich“ ist thatsächlich Identität von Wissen und Sein, das Gewusste, das Wissen und das Wissende fallen in Eins zusammen, der Vorstellungsinhalt dieses Aktes (so winzig er ist) wird nicht *gegeben*, sondern selbstthätig (als Selbstbewusstseiendes) gesetzt, indem er kein vom Sein, dem Gemeinten, Losgelöstes, sondern das Sein, das Gemeinte unmittelbar selbst ist: Dieser Vorstellungsinhalt *ist* realiter, aber als ein vom Wissen durchleuchtetes Sein, dieser Vorstellungsinhalt wird *gewusst*, aber als ein substantialisirtes Wissen. Dieser Akt „Ich“ *ist* also nicht nur Spontaneität, sondern auch vom *Wissen* durchleuchtete Spontaneität [1]), das Wesen dieser Spontaneität ist eben, eben so sehr Wissen als Sein zu sein: daher scheint es, als *wüssten* wir von dieser Spontaneität *unmittelbar* Etwas (da ja das Wissen unmittelbar in ihr selbst ist), als wären wir uns *unmittelbar bewusst*, nicht erst durch Vermittelung des innern Sinnes, dass wir im Akte „Ich“ spontan, Intelligenz sind. Dabei ist aber übersehen, dass von der Ausführung des Aktes „Ich“ bis zum Wissen von dieser Ausführung und bis zur Bildung des Urtheils „Ich bin“ erst noch ein, und wenn auch noch so kleiner, Schritt ist, der ohne den innern Sinn (cf. § 14, fin.) nicht gethan werden kann und dass im Akte „Ich“ selbst weder Urtheilsbildung, noch die Begriffe Sein, Identität etc. sind [2]), diese unentbehrlichen Krücken des menschlichen Denkens, mit denen wir ewig um das Ansichsein herumhinken, ohne es je erreichen zu können. Indem Kant von der Natur des Aktes „Ich“ einiges Licht erhält, aber

---

[1]) Diesen Begriff der Thätigkeit lassen wir in den Akt „Ich“ herein nur mit Rücksicht auf Kant: cf. im Text das Ende dieses Absatzes.

[2]) Ebenso ist das Sittengesetz ein a priori Vorhandenes und Befehlendes, das den Inhalt seiner Gebote nicht aus der Erfahrung nimmt, wie dem Akte „Ich“ sein Inhalt nicht gegeben wird; *dass* aber ein Sittengesetz in mir spricht und *dass* es ein a priori Gesetzgebendes ist, weiss ich ebenso erst durch Erfahrung und Schluss, wie ich erst durch Mithülfe des innern Sinnes weiss, dass ich bin, dass ich Intelligenz bin.

hier eben so wenig, wie beim innern Sinn und den Kategorien zu voller Klarheit kommt, stellt er die obigen *unklaren* Sätze auf: Das Alles hat schliesslich seinen Grund darin, dass er den hypothetischen Begriff der intellektuellen Anschauung, *des* Erkennens, das absolute Wahrheit zu erfassen vermag und an dem unser menschliches Erkennen eben zu messen ist, nicht in voller Schärfe, nicht klar als absolutes Selbstbewusstsein gefasst hat (cf. § 18 etc.). — Doch wir wollten hier ja grade sehen, wie weit er in unserm § 25 der transscendentalen Deduktion in der Auffassung der intellektuellen Anschauung als des „Sich-selbst-bestimmens" gekommen sei. Eine intellektuelle Selbstanschauung — denn dass die „*andere* Selbstanschauung" die intellektuelle Anschauung ist, von der am Ende des § 25 gesprochen wird, ist selbstverständlich — würde die sein, „die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin, ebenso *vor* dem Aktus des *Bestimmens* giebt, wie die Zeit das Bestimmbare". Im Akte „Ich" setzt sich nach Obigem das Ich selbstthätig, aber es setzt nur das selbstbewusstseiende Ich, nicht das Ich als ein Seiendes (Seele; cf. S. 143, Anmerk.); vielmehr muss nicht nur ein unser Erkenntnissvermögen afficirendes Mannigfaltiges gegeben werden, das dadurch die Veranlassung zum Auftreten des Aktes „Ich" (der ja nicht isolirt, sondern nur als „Ich in Beziehung auf A" auftritt) giebt, sondern es muss vor Allem auch das, was unser Erkenntnissvermögen als *blosse Anlage*, *ohne* Bewusstsein und Selbstbewusstsein, ist, zu Grunde liegen. Wäre diese doppelte Beschränkung nicht, würde nicht nur das Mannigfaltige durchaus selbstthätig gesetzt, sondern auch das Setzende selbst nach seinem ganzen Sein, besässe ich eine Selbstanschauung, „die das *Bestimmende* in mir ... *vor* dem Aktus des *Bestimmens* giebt", durch die mein ganzes Sein, a priori („*vor* etc."), nicht nur überhaupt als ein absolut selbstthätiges, sondern auch als ein nach der Art x selbstthätiges und bestimmtes gegeben wird, so besässe ich in Wahrheit intellektuelle Anschauung und absolute Selbsterkenntniss. Dass Kant hier mit dem „Bestimmen*den*" nicht etwa das mein Dasein näher bestimmen*de* Mannigfaltige meint, sondern das bestimmen*de* Subjekt, geht aus dem Zusatze hervor: „*dessen* (sc. des bestimmenden Subjekts) Spontaneität ich mir nur bewusst bin": ich weiss von diesem

Subjekt *nur,* dass es Intelligenz, mit Receptivität verbundene Spontaneität besitzt. Dass das Bestimmende „*vor*“ dem Aktus des Bestimmens bestimmt sein soll, wie die Zeitlichkeit unseres Daseins durch die Zeitform des innern Sinnes gegeben ist, heisst eben, dass das Bestimmende nicht nur *im Akte des Bestimmens* durch sich selbst gesetzt sein soll, etwa als Selbstbewusstseiendes, entsprechend dem menschlichen Akte „Ich“, sondern dass dieses Bestimmende auch seinem Sein nach (nicht nur als Selbstbewusstseiendes), auch als das, was es „*vor*“, *unabhängig* von dem Akte des Sich-selbst-bestimmens sein könnte, lediglich durch sich selbst bestimmt, in seiner Bestimmtheit gesetzt sein soll.[1]) — Dieses „vor dem Akte des

[1]) Dies „giebt“ in „Die das Bestimmende in mir . . . *ebenso* vor dem Akte des Bestimmens giebt, wie die Zeit das Bestimmbare“ ist zunächst wohl ebenso zu verstehen, wie in „Die Zeitform der innern Anschauung giebt mich vor dieser Anschauung, a priori, als ein Zeitliches“: nicht als „setzt“, sondern als „bestimmt“ in dem Sinne, dass der ein Subjekt betrachtende Erkenntnisstheoretiker von diesem Subjekte sagen kann: Damit, dass dieses Subjekt sich nur in der Zeitform anschauen kann, ist unmittelbar gesagt, dass es sich nur als Zeitliches fassen kann, seine Zeitform „giebt“, „bestimmt“ schon seine Zeitlichkeit. Hat nun der Erkenntnisstheoretiker ein Subjekt S vor sich, dem intellektuelle (selbstthätige) Anschauung nach der Form x zukommt, so kann er auch von diesem sagen: Damit, dass dieses Subjekt S intellektuelle Anschauung nach der Art x hat, ist unmittelbar gesagt, dass, sobald diese intellektuelle Anschauung in Thätigkeit tritt, was zur Zeit t geschehen mag, dieses Subjekt nach der Art x sich selbst bestimmt und also auch nach der Art x wirklich bestimmt ist: So dass also *vor* der Zeit t die intellektuelle Anschauung des S, die bis dahin nur potentiâ vorhanden ist, die Bestimmtheit des S nicht wirklich *setzt,* sondern nur im Denken des Erkenntnisstheoretikers bestimmt. Eine derartige Auffassung mag in Kants unklaren Gedanken über diesen Punkt vorgeherrscht haben („*noch* eine andere“!), indess der *Begriff der Selbstthätigkeit drängt* doch zu einer schärferen Auffassung: Soll *in der intellektuellen Selbstanschauung gar keine Receptivität* sein, so muss das im Gesetzten Gemeinte das Gesetzte selbst sein (nicht etwa ein Vorhergehendes, da dann ein innerer Sinn bestände: cf. § 14 fin.), das im Momente t Gesetzte muss *ganz* mit dem Setzen und Setzenden (das Gewusste ganz mit dem Wissen und Wissenden) zusammenfallen, es kann also nicht von einem *vor* dem Momente t Vorhandenen gesetzt sein (indem es ja mit dem im Momente t Setzenden zusammenfällt): das würde aber doch im Grunde der Fall sein, wenn die intellektuelle Anschauung, die absolute Spontaneität vor dem Momente t nur potentiâ vorhanden

Bestimmens" hat eigentlich nur Sinn als *Gegensatz* zu unserm menschlichen Sich-selbst-setzen (im Akte „Ich"), bei dem der Unterschied *„vor* dem Aktus des Bestimmens" und *„in* dem Aktus des Bestimmens" besteht, bei dem *in* dem Akte des Setzens eines Mannigfaltigen und zugleich des Ich („Ich in Beziehung auf A") eben ein Sich-selbst-bestimmen (als Selbstbewusstseiendes) ist, *vor* diesem Akte aber nicht. Jenes „vor dem Aktus des Bestimmens" als Aussage *über die intellektuelle Anschauung selbst* als *absolutes* Sich-selbst-setzen enthält aber die Schwierigkeit, dass bei diesem eigentlich von seinem Sein „vor", unabhängig von seinem Sich-selbst-setzen keine Rede sein kann, indem eine Unterscheidung zwischen einer von dem Akte des Setzens unabhängigen Ursache und einer in diesem Akte erst auftretenden Wirkung, überhaupt die Unterscheidung zwischen einem Setzenden und einem Gesetzten doch eigentlich keinen Sinn hat. Deshalb haben wir auch oben in § 15 den schon zu concreten Begriff der Selbstthätigkeit, der schon die Begriffe Ursache, Wirkung etc. einschliesst, nicht zur Bestimmung des absoluten Selbstbewusstseins benutzt, sondern die beiden letzten Abstracta unserer äusseren und inneren Welt, Sein und Wissen, in unmittelbarer Identität. Dass aus

---

gewesen wäre: sie wäre im Momente t erst zum absolut spontanen Setzen *geworden*, entweder *nur durch sich selbst*, dann hat sie aber mit einem vor t Vorhergehenden überhaupt Nichts zu thun, oder durch das vor t Vorhergehende, dann wäre sie aber keine absolute Spontaneität, sondern auch nur eine relative. Wir werden also von der Zeit überhaupt oder wenigstens von dem vor dem Momente t Vorhergehenden absehen, das „vor" nicht in zeitlichem Sinne, sondern als rein logisches prius fassen (was mit dem oben über „giebt" Gesagten sehr gut zusammenstimmt; cf. die *Apriorität*, das *vor* der Erfahrung Vorhergehen von Zeit und Raum, obwohl vor der Erfahrung noch gar kein Wissen ist) und sagen müssen: Das, was das Setzende unabhängig von (*„vor"*) seinem Gesetzten sein könnte (cf. dass in unserm Akte „Ich" nicht das ganze Sein, nach seiner *ganzen Bestimmtheit* vom Wissen durchleuchtet ist), ist ebenfalls durch das Setzende gesetzt, so dass kein Rest bleibt und das Sich-selbst-setzen in absoluter Reflexivität zu verstehen ist. — Da es Kant bei diesem ihm nur dunkel vorschwebenden Begriffe des *absoluten* Sich-selbst-setzens nur auf den Gegensatz gegen unser *menschliches* Sich-selbst-bestimmen ankam, nicht auf jenes um seiner selbst willen, so konnten ihm auch die Schwierigkeiten des absoluten Sich-selbst-setzens nicht entgegentreten.

dieser Identität die Selbstthätigkeit durch einseitige Betrachtung abgeleitet werden kann, leuchtet unmittelbar ein: Sein und Wissen sind identisch, Wissen ist ein Setzen, das Gesetzte ist ein Seiendes und das Setzende selbst (eben wegen der Identität von Sein und Wissen); wo aber das Gesetzte das Setzende ist, da ist Selbstthätigkeit. Aber hier ist übersehen, dass ein Wissen in untrennbarer Verbindung mit dem Sein mehr, als bloss Setzen, ist, zugleich eben schon Sein, das Gesetzte selbst, so dass die Schwierigkeit, wie das von der Ursache *erst* Gesetzte die Ursache selbst, oder wie die Ursache erst ein von dieser Ursache Gesetztes sein könne, hier gar nicht existirt' sondern erst durch den einseitigen Satz „Wissen ist Setzen", unter Weglassung von *„und zugleich schon* Gesetztes, Sein selbst", hereingebracht wird; im Begriffe der „Identität von Sein und Wissen" selbst liegt nicht die Trennung von Setzen und Gesetztem, von Ursache und Wirkung. Wenn wir den Begriff der Identität von Sein und Wissen, des absoluten Selbstbewusstseins als absoluten Massstab aller Wahrheit aufgestellt haben, so soll das nicht heissen, dass man nun von diesem Begriffe aus in bekannter Weise durch allerhand Einseitigkeiten und Inconsequenzen, durch Setzen und Wiederaufheben von Widersprüchen ein System construiren könne, sondern wir wollen, von dieser unserer concreten Wirklichkeit und Mannigfaltigkeit ausgehend, mit Hülfe dieses Begriffs die Grenzen zu bestimmen suchen, innerhalb deren unser Erkenntnissvermögen Wahrheit zu finden vermag, unser Begriff des absoluten Selbstbewusstseins will hier nicht das Princip einer dogmatischen Systemconstruction sein, sondern vielmehr *umgekehrt* ein kritischer Grenzbegriff (cf. § 21). Und in gegenwärtigem Paragraphen wollen wir festzustellen suchen, wie weit sich Kant diesem Grenzbegriffe genähert habe. Durch den Begriff des Ich und des innern Sinnes wird er, so weit wir bis jetzt gesehen haben, gedrängt bis zum Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit. Dass er gerade auf diesen Begriff mit seinen Schwierigkeiten gerathen muss, ist einfach die Consequenz des kritischen Weges: in unserm Erkenntnissvermögen ist Spontaneität *und* Receptivität und deshalb keine absolute, sondern nur relative Wahrheit, nur die Erkenntniss von Erscheinungen; die Kluft zwischen unserm Erkenntnissvermögen und dem An-

sichsein wird vermindert durch den intuitus intellectualium, noch mehr durch den intellectus archetypus; aus letzterem wird besonders beim Ich, bei dem sich der Gegensatz von Spontaneität (transscendentale Apperception) und Receptivität (innerer Sinn) zu verwischen droht, und wo also der kritische Scharfsinn zu aussergewöhnlichen Anstrengungen getrieben wird, der Begriff des absoluten Sich-selbst-bestimmens, der absoluten Spontaneität. Dieser Begriff eines absoluten Erkenntnissvermögens trägt aber die Spuren seiner Entstehung in noch zu roher Weise an sich, schliesst den Gegensatz der Recepti vität und Spontaneität noch in seiner ursprünglichen Schroffheit ein: nehmen wir ihm die Momente der Aktivität (Setzen) und der Passivität (Gesetztes), die ja die Spontaneität und Receptivität noch sind, sehen wir auf das in diesem Gegensatze allein Wesentliche, so erhalten wir den Gegensatz von Wissen und Sein. Zwar fassen wir in dem Begriffe der Identität von Wissen und Sein auch diesen Gegensatz noch in Eins zusammen, aber erstens ist dieser Gegensatz milder als der von Setzen (Ursache) und Gesetztem (Wirkung); zweitens muss unser Selbstbewusstsein als Identität von Subjekt und Objekt eines Bewusstseins weit richtiger als Identität von Wissen und Sein (als vom Wissen durchleuchtetes Sein) gefasst werden, als dass es als ein Sich-selbst-*setzen* betrachtet wird; drittens aber, und das ist das Entscheidende, verlangt der Begriff der absoluten Wahrheit (Uebereinstimmung von Wissen und Sein) die Identität von Wissen und Sein. Ueberdiess ist ja unser Begriff der Identität von Wissen und Sein eben *unsere* Auffassungsweise eines (hypothetisch angenommenen) absoluten Selbstbewusstseins: wir, die wir uns nun einmal unserer *Begriffe* bedienen müssen, können dieses von uns Verschiedene nur in einer Begriffsverbindung fassen, die den Gegensatz von Wissen und Sein einschliesst, deshalb aber soll zum Inhalte dieses absoluten Selbstbewusstseins selbst, einem Inhalte, an den unser Denken nicht hinanreicht, nicht ein solcher Gegensatz gehören, wir sagen ja vielmehr, dass Sein und Wissen nicht als Gegensatz, sondern als Identität (nach unserer Auffassungs- und Ausdrucksweise) das Wesen dieses absoluten Selbstbewusstseins ausmachen. Wenn wir freilich sagten, dass unsere Begriffe zum Inhalte des absoluten

Selbstbewusstseins selbst gehörten und der genaue Ausdruck des Wesens desselben seien, so würde eben dies Wesen selbst den Gegensatz der Bezeichnung „Identität von Wissen und Sein“ einschliessen und mit ihr die menschliche Unvollkommenheit gemein haben.

Wird Kant nun durch die Nothwendigkeit, den Begriff des Ich möglichst scharf hinzustellen, auch noch zum Begriffe des absoluten Selbstbewusstseins als einer Identität von Wissen und Sein getrieben? Dass in dem „Gefühl eines Daseins“ der Prolegomena von einer Selbstthätigkeit keine Rede ist, leuchtet unmittelbar ein. Aus der zweiten Auflage der Kritik kann man zunächst wohl die Worte: Wenn *durch „die einfache Vorstellung des Ich . . . allein* alles Mannigfaltige im Subjekt selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein“ (S. 83), in folgender Weise verstehen: Man kann das „selbstthätig“ mehr als blossen Gegensatz fassen zum Gegebenwerden des unser Subjekt bestimmenden Mannigfaltigen, als in dem positiven, schwierigen Sinne des Sich-selbst-setzens, und in diesem Gegensatze zum Gegebenwerden durch Receptivität weniger das Sich-selbst-setzen betonen, als das in der Vorstellung Ich unmittelbar schon Gegeben*sein,* indem die Vorstellung Ich unmittelbar an sich selbst schon ein Seiendes (Identität von Wissen und Sein) ist. Nur bei dieser letzteren Auffassungsweise kommt das „durch die *einfache* Vorstellung Ich . . . *allein* gegeben *wäre*“ zur vollen Geltung: „*allein*“, ohne dass noch etwas Anderes, etwa eine zur Vorstellung, als einem blossen Wissen, hinzukommende schöpferische *Kraft,* hinzuzutreten brauchte, und „*wäre*“, nicht „würde“, wie es anderwärts heisst (cf. oben). In folgender Stelle der transscendentalen Deduktion: „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen“ (S. 125, 2), ist kein störendes „selbstthätig“, das „*zugleich*“ unterstützt die Auffassung, dass im Selbstbewusstsein eines solchen Verstandes das Mannigfaltige unmittelbar ein Seiendes sei, aber da steht wieder „gegeben *würde*“. Doch mit diesem „würde“ brauchen wir in diesem Zusammenhange überhaupt nicht den Sinn des „erst Werdens“ zu verbinden, wie man aus folgenden Worten der zweiten Auflage wird ersehen können: „Derjenige Verstand, durch dessen Selbst-

sichsein wird vermindert durch den intuitus intellectualium, noch mehr durch den intellectus archetypus; aus letzterem wird besonders beim Ich, bei dem sich der Gegensatz von Spontaneität (transscendentale Apperception) und Receptivität (innerer Sinn) zu verwischen droht, und wo also der kritische Scharfsinn zu aussergewöhnlichen Anstrengungen getrieben wird, der Begriff des absoluten Sich-selbst-bestimmens, der absoluten Spontaneität. Dieser Begriff eines absoluten Erkenntnissvermögens trägt aber die Spuren seiner Entstehung in noch zu roher Weise an sich, schliesst den Gegensatz der Recepti vität und Spontaneität noch in seiner ursprünglichen Schroffheit ein: nehmen wir ihm die Momente der Aktivität (Setzen) und der Passivität (Gesetztes), die ja die Spontaneität und Receptivität noch sind, sehen wir auf das in diesem Gegensatze allein Wesentliche, so erhalten wir den Gegensatz von Wissen und Sein. Zwar fassen wir in dem Begriffe der Identität von Wissen und Sein auch diesen Gegensatz noch in Eins zusammen, aber erstens ist dieser Gegensatz milder als der von Setzen (Ursache) und Gesetztem (Wirkung); zweitens muss unser Selbstbewusstsein als Identität von Subjekt und Objekt eines Bewusstseins weit richtiger als Identität von Wissen und Sein (als vom Wissen durchleuchtetes Sein) gefasst werden, als dass es als ein Sich-selbst-*setzen* betrachtet wird; drittens aber, und das ist das Entscheidende, verlangt der Begriff der absoluten Wahrheit (Uebereinstimmung von Wissen und Sein) die Identität von Wissen und Sein. Ueberdiess ist ja unser Begriff der Identität von Wissen und Sein eben *unsere* Auffassungsweise eines (hypothetisch angenommenen) absoluten Selbstbewusstseins: wir, die wir uns nun einmal unserer *Begriffe* bedienen müssen, können dieses von uns Verschiedene nur in einer Begriffsverbindung fassen, die den Gegensatz von Wissen und Sein einschliesst, deshalb aber soll zum Inhalte dieses absoluten Selbstbewusstseins selbst, einem Inhalte, an den unser Denken nicht hinanreicht, nicht ein solcher Gegensatz gehören, wir sagen ja vielmehr, dass Sein und Wissen nicht als Gegensatz, sondern als Identität (nach unserer Auffassungs- und Ausdrucksweise) das Wesen dieses absoluten Selbstbewusstseins ausmachen. Wenn wir freilich sagten, dass unsere Begriffe zum Inhalte des absoluten

Selbstbewusstseins selbst gehörten und der genaue Ausdruck des Wesens desselben seien, so würde eben dies Wesen selbst den Gegensatz der Bezeichnung „Identität von Wissen und Sein" einschliessen und mit ihr die menschliche Unvollkommenheit gemein haben.

Wird Kant nun durch die Nothwendigkeit, den Begriff des Ich möglichst scharf hinzustellen, auch noch zum Begriffe des absoluten Selbstbewusstseins als einer Identität von Wissen und Sein getrieben? Dass in dem „Gefühl eines Daseins" der Prolegomena von einer Selbstthätigkeit keine Rede ist, leuchtet unmittelbar ein. Aus der zweiten Auflage der Kritik kann man zunächst wohl die Worte: Wenn *durch „die einfache Vorstellung des Ich ... allein* alles Mannigfaltige im Subjekt selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein" (S. 83), in folgender Weise verstehen: Man kann das „selbstthätig" mehr als blossen Gegensatz fassen zum Gegebenwerden des unser Subjekt bestimmenden Mannigfaltigen, als in dem positiven, schwierigen Sinne des Sich-selbst-setzens, und in diesem Gegensatze zum Gegebenwerden durch Receptivität weniger das Sich-selbst-setzen betonen, als das in der Vorstellung Ich unmittelbar schon Gegeben*sein,* indem die Vorstellung Ich unmittelbar an sich selbst schon ein Seiendes (Identität von Wissen und Sein) ist. Nur bei dieser letzteren Auffassungsweise kommt das „durch die *einfache* Vorstellung Ich ... *allein* gegeben *wäre*" zur vollen Geltung: „*allein*", ohne dass noch etwas Anderes, etwa eine zur Vorstellung, als einem blossen Wissen, hinzukommende schöpferische *Kraft,* hinzuzutreten brauchte, und „*wäre*", nicht „würde", wie es anderwärts heisst (cf. oben). In folgender Stelle der transscendentalen Deduktion: „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen" (S. 125, 2), ist kein störendes „selbstthätig", das „*zugleich*" unterstützt die Auffassung, dass im Selbstbewusstsein eines solchen Verstandes das Mannigfaltige unmittelbar ein Seiendes sei, aber da steht wieder „gegeben *würde*". Doch mit diesem „würde" brauchen wir in diesem Zusammenhange überhaupt nicht den Sinn des „erst Werdens" zu verbinden, wie man aus folgenden Worten der zweiten Auflage wird ersehen können: „Derjenige Verstand, durch dessen Selbst-

bewusstsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existirten, würde einen besondern Aktus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewusstseins nicht bedürfen" (S. 127, 3). Hier wird das „zugleich gegeben . . . *würde*" mit dem „zugleich . . . *existirten*" gleich gebraucht, hier *existirt* unmittelbar durch die Vorstellung selbst das Objekt der Vorstellung, hier ist das Vorgestellte unmittelbar an sich selbst schon ein Seiendes (Identität von Wissen und Sein). Freilich kann da endlich noch das in allen diesen Stellen vorkommende „durch" Bedenken gegen diese Auffassung erregen, indem es den Begriff der Causalität einschliesst und somit an jenen misslichen Begriff der absoluten Selbstthätigkeit erinnert. Wir werden deshalb zugeben müssen, dass Kant nicht zum klaren unzweideutigen Ausdruck und also wohl auch nicht zum klaren Erfassen des Begriffs eines Wissens gekommen ist, das an sich selbst schon ein Sein ist es ist dieser Begriff ja überhaupt nur ein Grenzbegriff, der bei ihm nur nebenbei vorkommt. Dass er ihm aber sehr nahe gekommen ist, das wird man nach den Stellen dieses Absatzes zugeben müssen, das ergiebt sich im Allgemeinen schon aus dem Begriffe des Selbstbewusstseins, an das diese höchste Auffassung der intellektuellen Anschauung hier überall angeknüpft ist: Nach der unzweideutigen Darstellung der zweiten Auflage ist das Dasein des Ich keine Erscheinung; vielmehr ist im Akte „Ich" unmittelbar mit dem Wissen das Sein verbunden, das Gewusste unmittelbar das Seiende selbst (cf. besonders: „In der Vorstellung: Ich bin" liegt das „intellektuelle Bewusstsein meines Daseins"; Prolegomena: „Gefühl eines Daseins"); gehörte zum Inhalt dieses Selbstbewusstseins auch ein Mannigfaltiges, so wäre auch hinsichtlich dieses Mannigfaltigen unmittelbar das Sein mit dem Wissen verbunden, dieses Mannigfaltige wäre als Gewusstes unmittelbar zugleich das Seiende selbst, eine Identität von Wissen und Sein; dieses absolute Selbstbewusstsein, das nicht nur hinsichtlich des „Daseins" des Subjekts, sondern auch hinsichtlich des dies Dasein näher bestimmenden Mannigfaltigen Identität von Wissen und Sein wäre, würde intellektuelle Anschauung sein. Dass sich diese höchste Auffassung der intellektuellen Anschauung an

den Begriff des menschlichen Selbstbewusstseins anschliessen musste, liegt in der Natur der Sache: Eine solche intellektuelle Anschauung würde ja eben gar nichts anderes sein, als ein allumfassendes, absolutes Selbstbewusstsein; der Begriff dieser intellektuellen Anschauung ist also nur eine Steigerung unseres menschlichen Selbstbewusstseins (aber eben eine absolute Steigerung) und *konnte nur* an dies sich anschliessen, er *musste* sich anschliessen, weil ohne diesen Begriff der Unterschied zwischen unserm Selbstbewusstsein und dem innern Sinn nicht in seiner vollen Schärfe und Klarheit hingestellt werden kann: dass dieser Unterschied nicht immer verstanden wird, ist eben die Folge davon, dass man den Begriff des absoluten Selbstbewusstseins ausser Acht lässt.

Zum Schluss unserer Besprechung von Kants „Ich" in der zweiten Auflage der Kritik müssen wir auf folgende Erklärungsweise Cohens aufmerksam machen. Im II. Abschnitt des § 8 spricht Kant auch von der Nothwendigkeit des innern Sinnes und begründet sie so: „Das Bewusstsein *seiner selbst* (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, *und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbstthätig gegeben wäre*, so würde die innere Anschauung *intellektuell* sein. *Im Menschen* erfordert *dieses* Bewusstsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muss um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heissen." Wer diese Worte liest, um sie *im Zusammenhange* des ganzen Abschnittes *zu verstehen*, denkt ohne die mindeste Schwierigkeit und ganz von selbst bei den Worten „erfordert dieses Bewusstsein" an das „Mannigfaltige im Subjekt": indem wir *keine* intellektuelle Anschauung haben, indem das „Mannigfaltige im Subjekt" *nicht* durch die Vorstellung „Ich" allein gegeben wird, kann es uns nur durch innere Wahrnehmung zum Bewusstsein kommen; wir stellen also einander gegenüber „das Bewusstsein *seiner selbst*" und „*dieses* Bewusstsein" (sc. des Mannigfaltigen). Cohen aber klammert hinter den Worten „dieses Bewusstsein" ein: „sc. seiner selbst!" (S. 85). — Wir enthalten uns jedes weiteren Urtheils über eine derartige Texterklärung und ihre nothwendigen Voraussetzungen und Folgen hinsichtlich des Verständnisses des Kantischen

Kriticismus, speciell der Lehre vom Ich. Wir verweisen nur auf das Ende von Kants Vorrede zur zweiten Auflage und erinnern an folgende Worte Fichte's, eines in diesen Fragen für jeden Urtheilsfähigen competenten Richters; darüber, „dass meine Vorstellungen begleitet sein *können* von dem: *Ich* denke", sagt er: „Von welchem Ich ist hier die Rede? Etwa von dem, das die Kantianer getrost aus einem Mannigfaltigen von Vorstellungen zusammenstoppeln, in deren keiner einzigen es war, in allen zusammen aber ist; so, dass die angeführten Worte Kants *die* Bedeutung hätten: Ich, der ich D denke, bin dasselbe Ich, der C und B und A gedacht hat und durch das Denken meines mannigfaltigen Denkens werde ich mir erst Ich, nämlich das *Identische* im Mannigfaltigen? [1]) Dann wäre Kant gerade so ein armseliger Schwätzer, als dergleichen Kantianer; denn dann wäre nach ihm die Möglichkeit alles Denkens bedingt durch ein anderes Denken und durch das Denken dieses Denkens, und ich möchte wissen, wie wir ja zu einem Denken gelangen sollten! ... Ja wenn man auch dieses, so arg es ist, ihnen übersehen wollte, so würde durch

---

[1]) So dass das Ich nichts weiter wäre, als das Identische im Mannigfaltigen. Das Ich ist im Mannigfaltigen identisch, aber das ist auch das Denken; das Ich ist *mehr,* als das Identische im Mannigfaltigen. Dass ich mir ferner der Identität des Ich erst klar bewusst werde dadurch, dass ich eine Synthesis ausführe und mir derselben bewusst werde, haben wir in § 13 hinreichend hervorgehoben; das ist aber nicht zu verwechseln mit dem Ich, das die Voraussetzung dieser Synthesis ist, mit dem Ich, das alle meine Vorstellungen begleiten kann und nur von diesem spricht Fichte („die angeführten Worte Kants"!). Ebenso kommt der Akt „Ich" allerdings nicht isolirt vor, sondern nur als das „Ich in Beziehung auf A", es ist also allerdings „die einfache Vorstellung des Ich" nicht auszuführen ohne ein Mannigfaltiges, wohl aber ohne die „innere *Wahrnehmung* von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird": hier handelt es sich gar nicht um das „Ich in Beziehung auf A", sondern um die Nothwendigkeit der Annahme eines innern Sinnes; wäre der Akt „Ich" („die einfache Vorstellung des Ich", „das Bewusstsein seiner selbst") nicht ausführbar ohne „*innere Wahrnehmung* von dem Mannigfaltigen, das im Subjekte vorher gegeben wird", so wäre dies, da nach der Deduktion das im Subjekt vorher gegebene Mannigfaltige, etwa eine einheitliche Anschauung, ohne den Akt „Ich" (die transscendentale Apperception) gar nicht möglich sein, ja die innere Wahrnehmung selbst ohne den Akt „Ich" der Synthesis der Apprehension entbehren würde, — Unsinn.

das Zusammenfassen dieser mehreren Vorstellungen doch nur ein Mannigfaltiges *Denken*, als *Ein Denken überhaupt*, keineswegs aber ein Denkendes in diesem mannigfaltigen Denken herauskommen" (WW. I, S. 475, 4).

In den übrigen Schriften erhält dieser Begriff der intellektuellen Anschauung keine weitere Vertiefung. Allerdings kann aber der eine oder der andere Ausspruch, besonders aus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785), dazu dienen, das schon Dargelegte zu verdeutlichen. So folgende Stellen: Die Leugner der Freiheit betrachten den Menschen, wenn „man von ihnen fordert, dass sie ihn als Intelligenz auch als Ding an sich selbst denken sollten, ... immer auch da noch als Erscheinung" (VIII, S. 95, 1); es ist nur so viel gewiss, dass das Sittengesetz „nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessirt, ... sondern dass es interessirt, weil es für uns Menschen gilt, da es aus unserm Willen als Intelligenz, mithin aus unserm eigentlichen Selbst entsprungen ist" (S. 96, fin.); der Begriff einer intelligiblen Welt ist für den Menschen nothwendig, „wofern ihm nicht das Bewusstsein seiner selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige, d. i. frei wirkende Ursache, abgesprochen werden soll" (S. 94 in.). Hierdurch und durch die entsprechenden Stellen der Kritik der (reinen und) prakt. Vernunft bekommt die rein erkenntnisstheoretische Lehre, dass ich im Akte „Ich" unmittelbar ein Selbstthätiges sei, weitere Aufklärung und einen moralischen Inhalt: Erkenntnisstheoretisch steht fest, dass ich im Akte Ich „lauter Spontaneität", Intelligenz, ein Ansichseiendes bin (cf. S. 145, Anm.); dies wird hier bestätigt, indem der Mensch, wenn er als Intelligenz gefasst wird, damit eo ipso auch als das „*eigentliche* Selbst", als „Ding an sich selbst" dasteht; aber diese Intelligenz ist hier nicht mehr eine nur erkenntnisstheoretische, die zwar selbstthätig das selbstbewusstseiende Ich setzt, aber durch die Veranlassung äusserer Einflüsse erst und zum bloss formalen Zweck der Erkenntniss zu dieser Selbstthätigkeit getrieben wird, sondern eine „*frei* wirkende Ursache", die sogar den sinnlichen Einflüssen entgegen, aus ihrem „eigentlichen Selbst" heraus die Art ihrer Thätigkeit bestimmt und damit einen sittlichen *Inhalt* setzt; während die Selbstthätigkeit der erkenntnisstheoretischen Intelligenz sich lediglich auf das *leere*

ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sei"; zur psychologischen Selbstbeobachtung ist empirische Anschauung unserer selbst erforderlich, „welche uns dann uns selbst nur vorstellig macht, wie wir uns erscheinen, indessen dass das logische Ich das Subjekt zwar, wie es an sich ist, im reinen Bewusstsein, nicht als Receptivität, sondern reine Spontaneität anzeigt, weiter aber auch keiner Erkenntniss seiner Natur fähig ist" (I, S. 501, 2 und 502, 1).

Durch Maimon's anschauenden Verstand[1]) und Fichte's intellektuelle Anschauung hat die Kant's keine Steigerung erhalten.

§ 17. Fichte's intellektuelle Anschauung.

Fichte verlangt ausdrücklich, dass man seine intellektuelle Anschauung von der Kant's unterscheide (WW. S. 472, 2). Er sagt über diesen Unterschied: „In der Kantischen Terminologie geht alle Anschauung auf ein Sein (ein Gesetztsein, ein Beharren); intellektuelle Anschauung wäre sonach das unmittelbare Bewusstsein eines nicht sinnlichen Seins; das unmittelbare Bewusstsein des Dinges an sich, und zwar durch das blosse Denken; also ein Erschaffen des Dinges an sich durch den Begriff (ungefähr so, wie die, welche das Dasein Gottes aus dem blossen Begriffe demonstriren, das Dasein Gottes als eine blosse Folge ihres Denkens ansehen müssen). Das Kantische System mag nach seinem genommenen Gange nöthig haben, auf diese Weise das Ding an sich von sich abzuhalten; die Wissenschaftslehre hat es auf andere Weise über die Seite gebracht ... Die intellektuelle Anschauung im Kantischen Sinne ist ihr ein Unding, das uns unter den Händen verschwindet, wenn man es denken will und das überhaupt keines Namens werth ist. Die intellektuelle Anschauung, von welcher die Wissenschaftslehre redet, geht gar nicht auf ein Sein, sondern auf ein Handeln und sie ist bei Kant gar nicht bezeichnet (ausser, wenn man will, durch den Ausdruck *reine Apperception*). Doch lässt auch im Kantischen Systeme sich ganz genau die Stelle nachweisen, an der von ihr gesprochen

---

[1]) Cf. XI, S. 53 etc.: Brief an M. Herz vom 26. Mai 1789.

werden sollte. Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewusst? Was ist denn dies nun für ein Bewusstsein? ... Dieses Bewusstsein ist ohne Zweifel ein unmittelbares, aber kein sinnliches; also gerade das, was ich intellektuelle Anschauung nenne“ (WW. I, S. 471, fin. u. S. 472). Fichte kennt also Kants intellektuelle Anschauung nur als intuitus intellectualium und als intellectus archetypus, als „ein Unding, ... das überhaupt keines Namens werth ist“.

Ueber seine intellektuelle Anschauung spricht er sich ausführlicher so aus: Das „dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellektuelle Anschauung.* Sie ist das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue. Dass es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, lässt sich nicht durch Begriffe demonstriren, noch, was es sei, aus Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selbst finden, oder er wird es nie kennen lernen..... Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuss bewegen, ohne die intellektuelle Anschauung meines Selbstbewusstseins in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiss ich, dass ich es thue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objekte des Handelns.... Die intellektuelle Anschauung ist ... stets mit einer *sinnlichen* verknüpft; ... auch die sinnliche ... ist nur in Verbindung mit der intellektuellen möglich, da alles, was *meine* Vorstellung werden soll, auf mich bezogen werden muss; das Bewusstsein (Ich) aber lediglich aus intellektueller Anschauung kommt..... Aber wenn zugegeben werden muss, dass es kein unmittelbares, isolirtes Bewusstsein der intellektuellen Anschauung giebt, wie käme denn der Philosoph zur Kenntniss und zur isolirten Vorstellung derselben? Ich antworte: ohne Zweifel so, wie er zur Kenntniss und zur isolirten Vorstellung der sinnlichen Anschauung kommt, durch einen Schluss[1])

---

[1]) Fichtes Begriff des „Bewusstseins“ wird in folgenden Worten näher bestimmt: „Eine blosse Anschauung giebt kein Bewusstsein; man weiss nur von demjenigen, was man begreift und denkt“ (WW. I, S. 491, 2); das in sich Zurückgehen ist „eine blosse *Anschauung.* — Es ist sonach auch kein Bewusstsein, nicht einmal ein Selbstbewusstsein“

aus den offenbaren Thatsachen des Bewusstseins . . .: Ich setze mir vor, das oder das Bestimmte zu denken und der begehrte Gedanke erfolgt. . . . Betrachte ich dies nach den Gesetzen des bloss sinnlichen Bewusstseins, so liegt in demselben nichts mehr, als . . . eine Folge gewisser Vorstellungen. . . . Ich bleibe bloss leidend, der ruhige Schauplatz, auf welchem Vorstellungen durch Vorstellungen abgelöst würden, nicht aber das thätige Princip, welches sie hervorbrächte. Nun aber nehme ich das letzte an und ich kann diese Annahme nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben; wie komme ich dazu? In den angeführten sinnlichen Ingredienzen liegt dazu kein Grund; mithin ist es ein besonderes, und zwar unmittelbares Bewusstsein, also Anschauung, und zwar nicht sinnliche Anschauung, die auf ein materielles Bestehen ginge, sondern Anschauung der blossen Thätigkeit, die nichts Stehendes ist, sondern ein Fortgehendes, kein Sein, sondern ein Leben. Sonach findet der Philosoph diese intellektuelle Anschauung als Faktum des Bewusstseins (für ihn ist es Thatsache; für das ursprüngliche Ich Thathandlung); nicht unmittelbar, als isolirtes Faktum seines Bewusstseins, sondern, indem er unterscheidet, was in dem gemeinen Bewusstsein vereinigt vorkommt, und das Ganze in seine Bestandtheile auflöst. Eine hiervon ganz unterschiedene Aufgabe ist es, diese intellektuelle Anschauung, die hier als Faktum vorausgesetzt wird, ihrer *Möglichkeit* nach zu erklären. . . . Dies geschieht nur lediglich durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns, in welchem das Ich . . . als ein absolut Thätiges charakterisirt wird. . . . Nur durch dieses Medium des

---

(I, S. 459, 3). Fichtes intellektuelle Anschauung ist ihm doch nun jedenfalls etwas, was er „*begreift und denkt*", also doch Gegenstand seines „Bewusstseins"; dieses „Bewusstsein" der intellektuellen Anschauung ist nun *kein unmittelbares*, sondern beruht auf einem „Schlusse" und dennoch kann man nicht „aus *Begriffen entwickeln*", sondern nur durch unmittelbares Finden in sich *kennen* lernen, *was* die intellektuelle Anschauung *sei*? Man vergleiche: „*Was* Handeln sei, lässt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln und durch Begriffe mittheilen; aber das in dieser Anschauung Liegende wird *begriffen* durch den Gegensatz des blossen *Seins*. Handeln ist kein Sein und Sein ist kein Handeln; eine andere Bestimmung giebt es durch den blossen Begriff nicht; für das wahre Wesen muss man sich an die Anschauung wenden" (WW. I, S. 461, 3).

Sittengesetzes erblicke ich *mich*; und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich nothwendig als selbstthätig..... Diese intellektuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie.... Ich *kann* von diesem Standpunkte aus nicht weiter gehen, weil ich nicht weiter gehen *darf*.... Ich *soll* in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbstthätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend" (WW. I, S. 463, 3 bis S. 467, 1).

Fichte unterscheidet hier nicht hinreichend zwischen dem Handeln selbst und dem Wissen von dem Handeln; ja im Anfang vorstehenden Citates drückt er sich so unsicher aus, dass es gar den Anschein gewinnen könnte, als solle nur dem Philosophen eine intellektuelle Anschauung zukommen: nur dem Philosophen kann man zumuthen, dass er sich im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, anschaue und *dieses* Anschauen heisst intellektuelle Anschauung. Das ist aber nicht seine Meinung; klarer heisst es dann, dass die intellektuelle Anschauung *für den Philosophen* Thatsache sei, während sie *für das ursprüngliche Ich* (auch im gemeinen Bewusstsein) Thathandlung ist. Ist nun diese, auch im gemeinen Bewusstsein thatsächlich vorhandene intellektuelle Anschauung unmittelbar mit der Thathandlung identisch verbunden, so dass die Thathandlung ein vom Wissen, denn das ist die intellektuelle Anschauung doch wenigstens (Wissen in unserer Bedeutung gefasst), durchleuchtetes Thun ist? Das ist nicht klar; denn sonst müsste vorstehendes Citat ganz anders lauten, es müsste die *Unmittelbarkeit* der intellektuellen Anschauung scharf *von der Unmittelbarkeit* der sinnlichen getrennt werden, was nicht geschieht: denn wenn auch intellektuelle und sinnliche Anschauung von einander unterschieden werden, so erscheint die Art der Unmittelbarkeit in beiden doch als dieselbe, während doch die Unmittelbarkeit in einer Identität von Anschauung und Thathandlung eine ganz andere ist (eben Identität), als in einer sinnlichen Anschauung, wo Anschauung und Angeschautes nicht identisch sind; es dürfte ferner von einer Identität von Anschauung und Thathandlung nicht heissen „sie ist das, *wodurch* ich etwas weiss, *weil* ich es thue", sondern „sie ist das, *in und mit dem* ich etwas weiss, *indem* ich es thue". Steht

aber die Thathandlung der intellektuellen Anschauung als ein Anderes, mit ihr nicht Identisches gegenüber, so ist letztere *gar nichts Anderes, als der innere Sinn:* in dieser Anschauung wird nicht die Anschauung selbst angeschaut, sondern ein ihr Gegenüberstehendes (die Thathandlung) und — *das Ding an sich ist hier ebensowenig „über die Seite gebracht", als beim innern Sinn:* Denn *das ist eigentlich* das Ding an sich, dass in und mit den Vorstellungen nicht die Vorstellungen selbst, sondern ein von ihnen Unterschiedenes, ein mit ihnen nicht Identisches gemeint wird (cf. § 19). — Ist aber Fichte's intellektuelle Anschauung mit der Thathandlung identisch verbunden, — und das muss eigentlich der Fall sein, wenn nicht auch „für das ursprüngliche Ich" die Thathandlung ebenso, wie für den Philosophen, Thatsache sein soll; das geht auch sonst aus seinen Aussprüchen hervor [1]) —, so wäre Fichte's Thathandlung für den Akt „Ich" wenigstens eine ebenso ungeschickte und unzureichende Auffassung, als Kant's absolute Selbstthätigkeit in unserm vorigen Paragraphen („lauter Spontaneität"; Gegebenwerden des Bestimmenden „vor dem Aktus des Bestimmens"). Die von uns hervorgehobene Schwierigkeit im Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit fühlt auch Fichte, ohne sie indess heben zu können: „Das Ich geht zurück *in sich selbst,* — wird behauptet. Ist es denn also nicht schon vor diesem Zurückgehen, und abhängig von demselben da für sich; muss es nicht für sich schon da sein, um sich zum Ziele eines Handelns machen zu können; und, wenn es so ist, setzt denn nicht eure Philosophie schon voraus, was sie erklären sollte? Ich antworte: keineswegs. Erst durch diesen Akt und lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst, welchem bestimmten Handeln kein Handeln überhaupt vorhergeht, wird

---

[1]) Z. B.: „Was ist nun, um zuvörderst auf das beobachtete Ich zu sehen, dieses sein Zurückgehen in sich selbst", sein Für-sich-werden, sein Handeln auf ein Handeln; „unter welche Classe der Modificationen des Bewusstseins soll es gesetzt werden? Es ist kein *Begreifen* . . . . Mithin ist es eine blosse *Anschauung*" (WW. I, S. 459, 2. 3). — Dass bei Fichte das Verhältniss der intellektuellen Anschauung zur Thathandlung nicht zum klaren Ausdruck kommt, hängt unmittelbar damit zusammen, dass er den weiter unten zu besprechenden Gegensatz, der im Für-sich-werden liegt, nicht zur klaren Darstellung bringt.

das Ich *ursprünglich* für sich selbst. Nur *für den Philosophen* ist es vorher da als Faktum, weil dieser die ganze Erfahrung schon gemacht hat" (WW. I, S. 459, 1. 2). Wir geben natürlich zu, dass das Ich vor diesem Akte des Zurückgehens in sich *für sich* nicht ist, dass es erst durch diesen Akt *ursprünglich* für sich wird; aber in diesem *Für-sich-werden selbst,* in dem in sich Zurückgehen, dem Handeln auf ein Handeln selbst liegt der Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Wissen und Gewusstem, von Setzen und Gesetztem, von Vorstellung und Ding an sich: wird jener Akt aber gefasst als eine Identität von Wissen und Sein, so *wird* das Ich in ihm nicht *für sich,* sondern es *ist das, was* für sich werden könnte, *und das, für das* dies werden könnte, *und das, worin* das Für-sich-werden selbst besteht (Wissen), *unmittelbar in ungetrennter Einheit,* das Gewusste, das Wissende und das Wissen sind unmittelbar Eins, der Gegensatz des *„für sich"* ist also gar nicht vorhanden und mit dem Unterschiede des Wissens und des Gewussten ist auch der von Vorstellung (Erscheinung) und Ding an sich verschwunden. Dieser *im Für-sich-werden selbst, im Handeln auf ein Handeln selbst liegende Gegensatz* ist Fichte nicht zum klaren Bewusstsein gekommen, im Eifer das lästige Ding an sich „über die Seite zu bringen", übersieht er, dass es sich gerade in der Waffe, mit der er es vertreiben will, in dem Für-sich-werden, in der Thathandlung verborgen hält: die Thathandlung ist eine „Thätigkeit, die kein Objekt voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das *Handeln* unmittelbar zur *That* wird" (WW. I, S. 468, 2): so ist er zwar das „Objekt" los, aber indem das Handeln zur That *wird* und nicht unmittelbar selbst schon die That *ist,* indem ferner der Gegensatz von Ursache und Wirkung, der im Begriffe des Handelns und Thuns liegt, nicht verschwunden ist zur Einheit von Wissen und Sein, besteht auch der Gegensatz von Setzen und Gesetztem, von Vorstellen und Vorgestelltem, von Erscheinung und Ding an sich noch. Daher verstehen wir allerdings sehr wohl, dass Fichte sagen muss: „Die Grundbehauptung des Philosophen, als eines solchen, ist diese: So wie das Ich nur für sich selbst sei, entstehe ihm zugleich nothwendig ein Sein ausser ihm; der Grund des letzteren liege im ersteren, das letztere sei durch das erstere bedingt: Selbst-

bewusstsein und Bewusstsein eines Etwas, das nicht wir selbst — sein solle, sei nothwendig verbunden. ... Um diese Behauptung zu erweisen, ... müsste er zeigen, zuvörderst: wie das Ich für sich sei und werde; dann, dass dieses Sein seiner selbst für sich selbst nicht möglich sei, ohne dass ihm auch zugleich ein Sein ausser ihm entstehe" (WW. I, S. 457, 4). Aber wir verstehen dies schärfer, als er es meint: Das „Zurückgehen in sich selbst ... ist ... eine blosse *Anschauung*. — Es ist sonach auch kein Bewusstsein, nicht einmal ein Selbstbewusstsein; und lediglich darum, weil durch diesen blossen Akt kein Bewusstsein zu Stande kommt, wird ja fortgeschlossen auf einen andern Akt, wodurch ein Nicht-Ich für uns entsteht. ... Das Ich wird durch den beschriebenen Akt bloss in die Möglichkeit des Selbstbewusstseins, und mit ihm alles übrigen Bewusstseins versetzt; aber es entsteht noch kein wirkliches Bewusstsein" (WW. I, S. 459, 3): Nicht erst durch ein Fortgehen vom ersten zum zweiten Grundsatze, durch ein Fortschliessen vom blossen Akte des in sich Zurückgehens „auf einen *andern* Akt, wodurch ein Nicht-Ich für uns entsteht", — cf. Kant's „Ich in Beziehung auf A" —, kommt das Nicht-Ich herein, sondern es ist schon in Fichte's erstem Akte, deshalb, weil dieser nach Fichte's Fassung den Gegensatz des „für sich" und damit des Wissens (in unserer Bedeutung) und des Gewussten (des Nicht-Ich) enthält. Das Heranziehen der freien Selbstbestimmung im Sittengesetz [1]) macht die Sache natürlich

[1]) „Ich bin für mich; dies ist Faktum. Nun kann ich mir nur durch ein Handeln zu Stande gekommen sein, *denn ich bin frei*; und nur durch dieses bestimmte Handeln: denn durch dieses komme ich mir in jedem Augenblicke zu Stande, und durch jedes andere kommt mir etwas ganz Anderes zu Stande. Jenes Handeln ist eben der Begriff des Ich, und der Begriff des Ich ist der Begriff jenes Handelns, beides ist ganz dasselbe. ... *Es ist so*, weil ich es *so mache*" (I, S. 460, m.; ebenso S. 461, 2: Der Philosoph „weiss, was er thut, weil *er — es thut*"): In entsprechender Weise soll Kant's intellectus archetypus das Ansichsein zu erfassen vermögen, die Dinge sollen *so sein*, wie er sie denkt, *weil er sie so macht*. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Frage: wie ist ein Sein für uns möglich? gründet sich „auf das höchste Gesetz der Vernunft, auf das der Selbstständigkeit (die praktische Gesetzgebung) ..., unter welchem alle übrigen Vernunftgesetze stehen" (I, S. 456, fin.); cf. ferner das obige Citat aus S. 463, 3 bis S. 467, 1. — cf. Kritik der r. V. S. 313, 2 u. 3.

nicht besser, sondern verschlimmert sie nur: im *Sollen* ist der Gegensatz zwischen Setzen (Wissen) und Gesetztem (Gewusstem) noch stärker, als im Für-sich-sein.

Es könnte scheinen, dass dieser Gegensatz in folgenden Worten ausdrücklich dem Akte „Ich" abgesprochen und als Folge der Natur unseres diesen Akt betrachtenden Denkens hingestellt würde: „So gewiss ich mich setze, setze ich mich als ein Beschränktes; zufolge der Anschauung meines Selbstsetzens. Ich bin zufolge dieser Anschauung endlich. Diese meine Beschränktheit ist, da sie das Setzen meiner selbst durch mich selbst bedingt, eine ursprüngliche Beschränktheit. — Man könnte hier noch weiter erklären wollen: entweder die Beschränktheit meiner, als des Reflectirten, aus der nothwendigen Beschränktheit meiner, als des Reflectirenden, so dass ich mir endlich würde, weil ich nur das Endliche denken kann; oder umgekehrt die Beschränktheit des Reflectirenden aus der Beschränktheit des Reflectirten, so dass ich nur das Endliche denken könnte, weil ich endlich bin; aber eine solche Erklärung würde nichts erklären; denn ich bin ursprünglich weder das Reflectirende, noch das Reflectirte, und keins von beiden wird durch das andere bestimmt, sondern ich bin *beides in seiner Vereinigung*; welche Vereinigung ich freilich nicht denken kann, weil ich eben im Denken Reflectirtes und Reflectirendes absondere" (WW. I, S. 489, 2. 3). Sehen wir hier davon ab, dass von der „Vereinigung" des Reflectirten und Reflectirenden, nicht von der des Gesetzten und Setzenden die Rede ist und dass im Begriffe des Reflectirens selbst eben der Gegensatz des In-sich-zurückkehrens, des Für-sich-seins, des Sich-setzens liegt, fassen wir also diese „Vereinigung" als mit unserer Identität von Wissen und Sein hinsichtlich der Gegensatzlosigkeit im Grunde übereinstimmend, so fragt sich zunächst erst noch, gehört auch diese „Beschränktheit" mit in diese „Vereinigung"? — Geben wir aber auch das zu, dass also die „Beschränktheit" unmittelbar eine Beschränktheit sowohl des Gesetzten, Gewussten („Reflectirten"), als des Setzenden, Wissenden („Reflectirenden") sei, dass im Akte „Ich" selbst als einer Identität von Wissen und Sein sowohl diesem Wissen als diesem Sein jene „Beschränktheit" anhafte, so ist bis jetzt noch keine Spur vom Nichtich im Ich vorhanden: Das Moment

der „Beschränktheit“ im Akte „Ich“ wird nur vom Philosophen hervorgehoben, im Akte „Ich“ selbst ist es mit den andern Momenten dieses Aktes in ungetrennter Einheit verbunden und gehört ebenso wesentlich zum Ich als etwa das Moment des Wissens; es ist auch kein Grund im Ich, der diese Einheit sprengen, der das Ich als absolute Identität von Wissen und Gewusstem in ein Ich verwandeln könnte, dessen Gewusstes ein von ihm Verschiedenes, ein Nichtich wäre.[1]) Das Nichtich kommt vielmehr erst herein durch die „Bestimmtheit“ der „Beschränktheit“: „Alle Beschränktheit ist, zufolge ihrer Anschauung und zufolge ihres Begriffes, eine *durchgängig bestimmte*, nicht aber etwa eine Beschränktheit überhaupt. Es ist . . . aus der Möglichkeit des Ich die Nothwendigkeit *einer Beschränktheit desselben überhaupt* abgeleitet worden. Die *Bestimmtheit* derselben aber kann daher nicht abgeleitet werden, denn sie selbst ist ja . . . das Bedingende aller Ichheit. Hier sonach hat alle Deduktion ein Ende. Diese Bestimmtheit erscheint als das absolut Zufällige, und liefert das *bloss Empirische* unserer Erkenntniss. Sie ist es z. B., durch die ich unter den möglichen Vernunftwesen ein *Mensch*, durch die ich unter den Menschen diese *bestimmte* Person bin u. s. w.“; auf Grund dieses „bloss Empirischen“ wird dann das Nichtich gesetzt (I, S. 489, 4 bis S. 490). Gehört nun diese „Bestimmtheit“ mit in jene „Vereinigung“? Sie ist bei den verschiedenen Ich verschieden und

[1]) Dieser Grund kann nicht etwa die „Beschränktheit“ sein, da sie *von vornherein* dem Ich *nicht* als ein Fremdes anhaftet und gegenübersteht, sondern ein wesentliches, ebenfalls vom Wissen durchleuchtetes Moment des Ich selbst ist und eben deshalb auch keine Spaltung der Identität von Wissendem und Gewusstem in die beiden Momente des Wissenden, dem das Gewusste als ein Nichtich gegenübersteht, und des Gewussten, das nicht vom Wissen durchleuchtet ist, bewirkt: Da das Ich *durchweg* Identität von Wissendem und Gewusstem ist, so ist nicht einzusehen, woher ein Anstoss zu dieser Spaltung kommen sollte. Das Ich kann sich im Akte „Ich“ auch nicht etwa *als* ein Beschränktes (sei es überhaupt, oder in bestimmter Weise) wissen, es kann nicht wissen, *dass* es ein Beschränktes ist (wenn es auch für den Philosophen *thatsächlich* ein solches ist), und daraus etwa auf ein Beschränkendes schliessen als auf ein Nichtich: denn seine Beschränktheit würde es erst erkennen, wenn es sich vorher erst als ein Unbeschränktes gewusst hätte: das hat es aber nicht, wenn der Akt „Ich“ die „Beschränktheit“ schon ursprünglich in sich enthält.

deshalb aus dem allen Ich gemeinsamen Akte „Ich" nicht abzuleiten: gehört diese „Bestimmtheit" nicht mit zu dem im Akte „Ich" vom Wissen Durchleuchteten, so wäre damit unmittelbar das Ding an sich (zu dessen Begriff eben das nicht vom Wissen Durchleuchtetsein gehört) *zugleich mit* dem Ich gesetzt, aber nicht *aus* dem Akte „Ich" *abgeleitet,* wir hätten jenen Gegensatz, den Dualismus von Ich und Ding an sich gleich von vornherein. Andererseits aber haftet diese „Bestimmtheit" doch an der Beschränktheit des Ich und zwar *„zufolge ihrer Anschauung", „zufolge der Anschauung meines Selbstsetzens":* zum Inhalte dieser Anschauung gehört also die „Bestimmtheit" und diese Anschauung als Anschauung des „Reflectirenden" steht in „Vereinigung" mit dem „Reflectirten", *in dieser „Vereinigung",* die zum Wesen des Aktes „Ich" gehört, ist also auch die „Bestimmtheit" mit enthalten: wäre so aber die „Bestimmtheit" auch ein im Akte „Ich" vom Wissen Durchleuchtetes, so könnte sie ebensowenig Ausgangspunkt für die Entstehung des Nichtich werden, wie oben die „Beschränktheit". — Vor allem aber ist Fichte nicht hinreichend klar, dass in unsern Begriffen wesentlich ist nicht nur, dass sie eben *unsere* Begriffe sind, sondern auch dass *in und mit ihnen etwas Anderes gemeint wird, als sie selbst:* daher wundert er sich, dass man zugiebt, das Ding an sich sei nur ein von unserm Denken Gesetztes, nur unser Gedanke, und doch von einer Einwirkung des Dinges an sich auf unser Erkenntnissvermögen spricht: wie wenn ich bei der Vorstellung (V) „Ding an sich" diese Vorstellung (V) *meinte,* oder wie wenn Fichte bei seiner Verspottung (Vk) der Kantianer diese seine Verspottung (Vk) und damit sich selbst *meinte.* Damit, dass er dieses Hinausweisen alles unseres Denkens aus sich selbst (mit Ausnahme des einen Aktes „Ich" als einer Identität von Wissen und Sein) nicht gehörig beachtet, hängt es auch zusammen, dass er einerseits nicht hinreichend betont, dass im Akte „Ich" *selbst* die *Begriffe* Gesetztes, Beschränktheit etc. nicht gedacht (denn sonst wäre in ihm ein Hinausweisen über sich, kein „In-sich-zurückkehren"), sondern vom *Philosophen* zur Beschreibung des Aktes gebraucht werden und dass er andererseits das Moment des *reellen Seins* in unserm Denken überhaupt und auch im Akte „Ich", in dem es nicht ein Jenseitiges, nur Gemeintes, wie sonst in unserm Denken,

sondern ein mit dem Wissen unmittelbar Identisches ist, vernachlässigt. — Im Akte „Ich“ weiss ich Nichts von einem jenseitigen Sein, einem Ding an sich; das sich entwickelnde Bewusstsein setzt ein von seinem Ich Verschiedenes, meint es aber zunächst nach seiner vollen Wahrheit zu kennen; der kritische Philosoph erkennt, dass ihm dies Verschiedene nach seinem Ansichsein unbekannt ist, dass er dies Ding an sich auf dem Standpunkte des gewöhnlichen Bewusstseins gesetzt hat, und *weshalb* er es hat setzen müssen: *jenes „Hinausweisen“ des Denkens über sich war der Grund und so lange dieses bleibt, bleibt ihm auch das Ding an sich.*

Fichte hat also den Akt „Ich“, eine Identität von Wissen und Sein, nicht scharf genug gefasst; er hat die in Kants dunklen Andeutungen der Prolegomena und der zweiten Auflage der Kritik liegenden richtigen Gedanken über das Ich nicht nur nicht weiter gebildet, sondern nicht einmal in ihrer vollen Tiefe erkannt: Indem er sagt, „dass Ich und *in sich zurückkehrendes Handeln* völlig identische Begriffe sind“ (WW. I, S. 462, m), kommt er über Kants „lauter Spontaneität“ und „rein intellektuelles Vermögen“ nicht hinaus, wenn er auch dadurch von Kant sich wesentlich unterscheidet, dass er diesen Gedanken mit bewusster Klarheit und Consequenz durchführt; aber Kants schärfere Auffassung des Ich als des „Gefühls eines Daseins“, oder dass „in der Vorstellung: Ich bin“ das „intellektuelle Bewusstsein meines Daseins“ liege, bleibt Fichte nach seinem tieferen Sinne (Identität von Wissen und Sein) verborgen.

Der Grund davon dürfte im engsten Zusammenhange damit stehen, *dass ihm der Begriff der Wahrheit eigentlich verloren gegangen ist,* während dieser in der Kritik der reinen Vernunft das treibende Motiv ist. „Jene Frage nach der Objektivität gründet sich auf die sonderbare Voraussetzung, dass das Ich noch etwas Anderes sei, als sein eigner Gedanke von sich, und dass diesem Gedanken noch irgend etwas ausser dem Gedanken — Gott mag sie verstehen, was — zu Grunde liege, über dessen eigentliche Beschaffenheit sie in Sorge sind. Wenn sie nach einer solchen objektiven Gültigkeit des Gedankens, *nach dem Bande zwischen diesem Objekte und dem Subjekte fragen, so*

gestehe ich, dass die Wissenschaftslehre hierüber keine Auskunft geben kann" (I, S. 460, fin.): Dies gilt nicht nur vom Ich, sondern allgemein, die Wissenschaftslehre kennt den Begriff des Bandes zwischen dem Objekt und den subjektiven Vorstellungen, der Uebereinstimmung zwischen dem Ansichsein und meiner Auffassungsweise desselben, d. h. den Begriff der Wahrheit nicht, während das Grundproblem der Kritik „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" doch nothwendig den Begriff der Erkenntniss und der Wahrheit einschliesst. Im Begriffe der Wahrheit aber sind die Begriffe des Wissens, des Seins und der Uebereinstimmung, Verknüpfung beider unentbehrlich: nur die Identität von Wissen und Sein giebt *absolute* Wahrheit und diese ist nothwendig der Massstab jeder relativen, also auch der menschlichen. Indem Fichte den Begriff der Wahrheit vernachlässigt, kommt er auch nicht zum Begriffe der absoluten Wahrheit, des absoluten Selbstbewusstseins, der Identität von Wissen und Sein, während Kant in seinem unbestechlichen Wahrheitsdrange diesem Begriffe des absoluten Selbstbewusstseins, *des* Selbstbewusstseins, dessen ganzer Daseinsinhalt („alles Mannigfaltige im Subjekt": Kritik S. 83) unmittelbar vom Wissen durchleuchtet ist, nothwendig sehr nahe kommen musste.

Daraus erhellt nun auch, dass Fichtes Urtheil über Kants intellektuelle Anschauung nicht richtig ist. Dass Kant nahe daran ist, den Akt „Ich" intellektuelle Anschauung zu nennen, haben wir bereits im vorigen Paragraphen bei Besprechung seiner Bezeichnung des Ich als einer „rein intellektuellen Vorstellung" oder eines „rein intellektuellen Vermögens" hervorgehoben. „*Das Bewusstsein seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein*" (Kritik S. 83, 1): Hätte Eichte diese Worte gehörig beachtet, so würde er erkannt haben, dass seine intellektuelle Anschauung doch eigentlich nur ein nach seinem Inhalte (die einfache Vorstellung Ich), wenn auch nicht nach seinem Werthe, verschwindend kleines Moment von dem ist, was Kant intellektuelle Anschauung nennen würde. — Fichte hat also den Kriticismus nicht vollendet; *er hat vielmehr den Grundbegriff desselben, den Begriff der Wahrheit, auf-*

sondern ein mit dem Wissen unmittelbar Identisches ist, vernachlässigt. — Im Akte „Ich" weiss ich Nichts von einem jenseitigen Sein, einem Ding an sich; das sich entwickelnde Bewusstsein setzt ein von seinem Ich Verschiedenes, meint es aber zunächst nach seiner vollen Wahrheit zu kennen; der kritische Philosoph erkennt, dass ihm dies Verschiedene nach seinem Ansichsein unbekannt ist, dass er dies Ding an sich auf dem Standpunkte des gewöhnlichen Bewusstseins gesetzt hat, und *weshalb* er es hat setzen müssen: *jenes „Hinausweisen" des Denkens über sich war der Grund und so lange dieses bleibt, bleibt ihm auch das Ding an sich.*

Fichte hat also den Akt „Ich", eine Identität von Wissen und Sein, nicht scharf genug gefasst; er hat die in Kants dunklen Andeutungen der Prolegomena und der zweiten Auflage der Kritik liegenden richtigen Gedanken über das Ich nicht nur nicht weiter gebildet, sondern nicht einmal in ihrer vollen Tiefe erkannt: Indem er sagt, „dass Ich und *in sich zurückkehrendes Handeln* völlig identische Begriffe sind" (WW. I, S. 462, m), kommt er über Kants „lauter Spontaneität" und „rein intellektuelles Vermögen" nicht hinaus, wenn er auch dadurch von Kant sich wesentlich unterscheidet, dass er diesen Gedanken mit bewusster Klarheit und Consequenz durchführt; aber Kants schärfere Auffassung des Ich als des „Gefühls eines Daseins", oder dass „in der Vorstellung: Ich bin" das „intellektuelle Bewusstsein meines Daseins" liege, bleibt Fichte nach seinem tieferen Sinne (Identität von Wissen und Sein) verborgen.

Der Grund davon dürfte im engsten Zusammenhange damit stehen, *dass ihm der Begriff der Wahrheit eigentlich verloren gegangen ist*, während dieser in der Kritik der reinen Vernunft das treibende Motiv ist. „Jene Frage nach der Objektivität gründet sich auf die sonderbare Voraussetzung, dass das Ich noch etwas Anderes sei, als sein eigner Gedanke von sich, und dass diesem Gedanken noch irgend etwas ausser dem Gedanken — Gott mag sie verstehen, was — zu Grunde liege, über dessen eigentliche Beschaffenheit sie in Sorge sind. Wenn sie nach einer solchen objektiven Gültigkeit des Gedankens, *nach dem Bande zwischen diesem Objekte und dem Subjekte fragen, so*

Dass Kant bei der Unterscheidung der zwei Seiten unsers Erkenntnissvermögens ihm *in bewusster Weise* eine intellektuelle Anschauung oder einen intuitiven Verstand gegenüberstellt, geht aus den im ersten Abschnitt angeführten Stellen klar hervor: wir verweisen besonders auf § 2, § 5, § 6, § 9 und auf die Stellen über den innern Sinn in § 16. Die produktive Einbildungskraft ist die Form der Thätigkeit unsers Erkenntnissvermögens, in der sich diese beiden Seiten am unmittelbarsten durchdringen; eine gemeinsame Wurzel derselben aber vermöchten wir nur nachzuweisen, wenn wir sowohl das dem Ich, als das den äussern Dingen zu Grunde liegende Ansich rückwärts verfolgen könnten: vielleicht fiele das Ansich beider dann als intellektuelle Anschauung in Eins zusammen und dies wäre dann jene gemeinsame Wurzel.

Ist so unser Erkenntnissvermögen durchweg keine intellektuelle Anschauung, sondern durchweg Receptivität *und* Spontaneität *zugleich*, so kann es auch keine Vorstellung in uns geben, die gleichsam nur der Abdruck eines Dinges auf der Tafel unseres Bewusstseins wäre, sondern *bei jeder ist, so sehr sie auch mit unmittelbarer Empfindung zusammenfallen mag, wenn in ihr nur überhaupt ein Wissen ist,* das sie von dem blossen Sein unterscheidet (cf. § 12), *neben der Receptivität zugleich auch Spontaneität:* wenn unserm Wissen ein Vorstellungsinhalt auch noch so unmittelbar dargeboten würde, es würde diesen Inhalt doch nicht in der Weise, wie es wirklich geschieht, wissen (apprehendiren) können, wenn es eben nicht die *Fähigkeit* besässe, das Eigenthümliche dieses Inhaltes (Roth, Nebeneinander etc.) *als dieses Eigenthümliche, nach seinen charakteristischen Unterschieden* aufzufassen, sich vorzustellen; jede Vorstellung ist vielmehr, wenn auch auf einen uns angethanen Zwang hin, der unser Setzen und die *besondere Art* unseres Setzens bestimmt, doch *von uns gesetzt,* kraft unserer subjektiven Vorstellungsfähigkeiten und deshalb nothwendig gemäss denselben; jede Vorstellung enthält nothwendig das Gepräge unseres Erkenntnissvermögens und ausserdem Nichts, und jener Zwang ist nur insofern von Einfluss auf den Inhalt der Vorstellungen, als er das Vorstellungsvermögen zwingt, bald diese, bald jene der ihm möglichen Vorstellungsformen zu verwenden: Daher beruhen im Speciellen sowohl die Empfindungen der Farben,

der Töne, der Gerüche etc. und die Vorstellungen „Wissen“, „Denken“, „Wollen“, „Fühlen“ etc. auf der besonderen Organisation des empfindenden und vorstellenden Subjekts, wie auch Raum und Zeit *unsere* Anschauungsformen und die Kategorien *unsere* Denk- oder Urtheilsformen sind.

Wir haben bereits im ersten Abschnitt hervorgehoben, dass Kant die Farben etc. ebenfalls auf die besondere Organisation des wissenden Subjekts zurückführt (§ 11, 1. Anm.), dass dies aber bei dem Unterscheidenden zwischen den Inhalten der Vorstellungen „Wissen“, „Fühlen“ etc. nicht geschieht (§ 14, 6. Anm.).

Die Apriorität von Zeit und Raum, die nach Vorstehendem als die unmittelbare Consequenz davon erscheint, dass unser Erkenntnissvermögen nicht intellektuelle Anschauung, sondern Receptivität *und* Spontaneität ist, ist von Kant mit diesem Satze nicht in ausdrücklichen Zusammenhang gebracht worden; aber der Kern seiner Begründung fällt doch im Grunde damit zusammen. — Die Apriorität von Raum und Zeit wird in je zwei Sätzen begründet, in den Sätzen 1) und 2) der Paragraphen 2 und 4 der Kritik. Die Sätze 1) beweisen diese Apriorität mit Hülfe des Gedankens: Damit ich zwei Empfindungen als ausser und neben einander, oder als nacheinander, mithin nicht bloss als verschieden, sondern als in verschiedenen Orten oder Zeiten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes oder der Zeit schon zum Grunde liegen (N). Besässe ich also die Vorstellungsfähigkeit des Nebeneinander oder Nacheinander nicht schon vor aller Erfahrung und unabhängig von derselben, d. h. a priori (Krit. S. 39, fin.: 1. Aufl.; S. 36 und 37: 2. Aufl.), so könnte ich auch keine Empfindungen als neben einander oder als nach einander fassen; da Letzteres aber thatsächlich der Fall ist, so müssen die Vorstellungen des Raumes und der Zeit Vorstellungen a priori sein. Dass hier von Ueberweg's Cirkelschluss keine Spur zu entdecken ist, leuchtet unmittelbar ein. Ebensowenig erfordert Cohens Auffassungsweise der Sätze 1) eine eingehendere Widerlegung: „*Wie* die Vorstellung des Raumes der Vorstellung von der örtlichen Verschiedenheit der Empfindungen ... zum Grunde liege und liegen *könne, wo* der Raum diesen seinen Grund habe, ob im Objekt oder im Subjekt, ... dies Alles ist durch den ersten Satz noch gar nicht ausgemacht“ (S. 8); das „schon zum Grunde liegen“, die

„Priorität" des Raumes, sei von der Apriorität desselben wohl zu unterscheiden; von der Apriorität des Raumes sei hier noch gar nicht die Rede (S. 9). Wir möchten wohl wissen, wie es eine *„Vorstellung"* anfängt, *im Objekte* zum Grunde zu liegen; dass es sich in den Sätzen 1) um die Apriorität handelt, sagt Kant bei der Zeit ausdrücklich („wenn die Vorstellung der Zeit nicht *a priori zu Grunde läge"*) und beim Raume versteht es sich dadurch von selbst, dass der Satz 1) zur „metaphysischen Erörterung" gehört, eine Erörterung aber nach der unmittelbar vor diesem Satze 1) stehenden Erklärung dann metaphysisch heisst, „wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt"; Cohen freilich versteht Kant besser, als Kant sich selbst, und setzt deshalb in seinem Buche den Satz 1) „der Raum ist kein empirischer Begriff etc." nicht, wie Kant, unter die „Metaphysische Erörterung von Raum und Zeit", den zweiten Abschnitt seines Buches, sondern bespricht ihn in seinem ersten Abschnitte „Einleitung. Ueber die logische Bestimmung von Raum und Zeit". Dass die physiologischen Erfahrungen mit Kants Lehren im besten Einklange sind, fängt an, den Physiologen selbst zum Bewusstsein zu kommen.[1]) — Die Beweise 2) beruhen auf folgenden Gedanken: Da es meinem Denken thatsächlich *unmöglich* ist, einen Anschauungsgegenstand zu setzen, ohne ihn zugleich als ein Räumliches oder Zeitliches zu setzen, so sind Raum und Zeit von diesem Setzen *unabtrennbar,* mit diesem Setzen, als seine Formen, unmittelbar verwachsen und deshalb mit diesem Setzen, das, wie überhaupt alles Wissen, *als Fähigkeit* eine apriorische Bestimmtheit des wissenden Subjekts ist, apriorischen Ursprungs (P): wäre die Verknüpfung der Anschauungsgegenstände mit Raum und Zeit durch die Erfahrung gegeben, so müsste sich diese Verknüpfung durch unser Denken doch lösen lassen; da dem aber nicht so ist, so muss sie in der Natur unseres Erkenntnissvermögens selbst liegen, nicht erst durch die Gegenstände demselben als ein ihm selbst Fremdes eingeprägt sein; damit aber, dass diese Verknüpfung zur eigensten Natur unseres Erkenntnissvermögens gehört, ist unmittelbar gesagt, dass Raum und

[1]) Cf. Helmholtz, Physiologische Optik und populäre wissenschaftliche Vorträge (Ueber das Sehen des Menschen).

der Töne, der Gerüche etc. und die Vorstellungen „Wissen", „Denken", „Wollen", „Fühlen" etc. auf der besonderen Organisation des empfindenden und vorstellenden Subjekts, wie auch Raum und Zeit *unsere* Anschauungsformen und die Kategorien *unsere* Denk- oder Urtheilsformen sind.

Wir haben bereits im ersten Abschnitt hervorgehoben, dass Kant die Farben etc. ebenfalls auf die besondere Organisation des wissenden Subjekts zurückführt (§ 11, 1. Anm.), dass dies aber bei dem Unterscheidenden zwischen den Inhalten der Vorstellungen „Wissen", „Fühlen" etc. nicht geschieht (§ 14, 6. Anm.).

Die Apriorität von Zeit und Raum, die nach Vorstehendem als die unmittelbare Consequenz davon erscheint, dass unser Erkenntnissvermögen nicht intellektuelle Anschauung, sondern Receptivität *und* Spontaneität ist, ist von Kant mit diesem Satze nicht in ausdrücklichen Zusammenhang gebracht worden; aber der Kern seiner Begründung fällt doch im Grunde damit zusammen. — Die Apriorität von Raum und Zeit wird in je zwei Sätzen begründet, in den Sätzen 1) und 2) der Paragraphen 2 und 4 der Kritik. Die Sätze 1) beweisen diese Apriorität mit Hülfe des Gedankens: Damit ich zwei Empfindungen als ausser und neben einander, oder als nacheinander, mithin nicht bloss als verschieden, sondern als in verschiedenen Orten oder Zeiten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes oder der Zeit schon zum Grunde liegen (N). Besässe ich also die Vorstellungsfähigkeit des Nebeneinander oder Nacheinander nicht schon vor aller Erfahrung und unabhängig von derselben, d. h. a priori (Krit. S. 39, fin.: 1. Aufl.; S. 36 und 37: 2. Aufl.), so könnte ich auch keine Empfindungen als neben einander oder als nach einander fassen; da Letzteres aber thatsächlich der Fall ist, so müssen die Vorstellungen des Raumes und der Zeit Vorstellungen a priori sein. Dass hier von Ueberweg's Cirkelschluss keine Spur zu entdecken ist, leuchtet unmittelbar ein. Ebensowenig erfordert Cohens Auffassungsweise der Sätze 1) eine eingehendere Widerlegung: „*Wie* die Vorstellung des Raumes der Vorstellung von der örtlichen Verschiedenheit der Empfindungen ... zum Grunde liege und liegen *könne, wo* der Raum diesen seinen Grund habe, ob im Objekt oder im Subjekt, ... dies Alles ist durch den ersten Satz noch gar nicht ausgemacht" (S. 8); das „schon zum Grunde liegen", die

„Priorität" des Raumes, sei von der Apriorität desselben wohl zu unterscheiden; von der Apriorität des Raumes sei hier noch gar nicht die Rede (S. 9). Wir möchten wohl wissen, wie es eine *„Vorstellung"* anfängt, *im Objekte* zum Grunde zu liegen; dass es sich in den Sätzen 1) um die Apriorität handelt, sagt Kant bei der Zeit ausdrücklich („wenn die Vorstellung der Zeit nicht *a priori zu Grunde läge"*) und beim Raume versteht es sich dadurch von selbst, dass der Satz 1) zur „metaphysischen Erörterung" gehört, eine Erörterung aber nach der unmittelbar vor diesem Satze 1) stehenden Erklärung dann metaphysisch heisst, „wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt"; Cohen freilich versteht Kant besser, als Kant sich selbst, und setzt deshalb in seinem Buche den Satz 1) „der Raum ist kein empirischer Begriff etc." nicht, wie Kant, unter die „Metaphysische Erörterung von Raum und Zeit", den zweiten Abschnitt seines Buches, sondern bespricht ihn in seinem ersten Abschnitte „Einleitung. Ueber die logische Bestimmung von Raum und Zeit". Dass die physiologischen Erfahrungen mit Kants Lehren im besten Einklange sind, fängt an, den Physiologen selbst zum Bewusstsein zu kommen.[1]) — Die Beweise 2) beruhen auf folgenden Gedanken: Da es meinem Denken thatsächlich *unmöglich* ist, einen Anschauungsgegenstand zu setzen, ohne ihn zugleich als ein Räumliches oder Zeitliches zu setzen, so sind Raum und Zeit von diesem Setzen *unabtrennbar*, mit diesem Setzen, als seine Formen, unmittelbar verwachsen und deshalb mit diesem Setzen, das, wie überhaupt alles Wissen, *als Fähigkeit* eine apriorische Bestimmtheit des wissenden Subjekts ist, apriorischen Ursprungs (P): wäre die Verknüpfung der Anschauungsgegenstände mit Raum und Zeit durch die Erfahrung gegeben, so müsste sich diese Verknüpfung durch unser Denken doch lösen lassen; da dem aber nicht so ist, so muss sie in der Natur unseres Erkenntnissvermögens selbst liegen, nicht erst durch die Gegenstände demselben als ein ihm selbst Fremdes eingeprägt sein; damit aber, dass diese Verknüpfung zur eigensten Natur unseres Erkenntnissvermögens gehört, ist unmittelbar gesagt, dass Raum und

[1]) Cf. Helmholtz, Physiologische Optik und populäre wissenschaftliche Vorträge (Ueber das Sehen des Menschen).

mittelbar genöthigt, der Erscheinung das Ding an sich zu Grunde zu legen, die Erscheinung nicht als blosse Vorstellung, sondern als unsre Vorstellungsweise des nach seinem Ansichsein unbekannten Dinges an sich zu fassen, sowohl beim äussern, als innern Sinn. Diese Auffassung allein ist consequent, durch sie allein kann ferner die Verwandlung dieser unserer Welt in lauter Schein vermieden werden. Durch sie allein ist endlich die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori begreiflich.

Da unser Erkenntnissvermögen keine intellektuelle Anschauung ist, da also durch das blosse Vorstellen noch kein Objekt als ein Daseiendes gegeben ist, so würde ein noch so vollendetes apriorisches System der Raum-, Zeit- und Kategorienlehre ohne Gegenstand, *ein leeres Hirngespinnst* sein, wenn ihm nicht ein Gegenstand gegeben würde; in *unserm Begriffe der Erkenntniss* liegt, dass nicht ein blosses Spiel mit Vorstellungen getrieben, sondern dass eine solche Verknüpfung von Vorstellungen hergestellt werde, die einem objektiv, unabhängig von unserm Vorstellen Bestehenden, einem Ansichseienden entspricht, d. h. dem Verhältnisse gemäss ist, in dem unser Erkenntnissvermögen zu diesem Ansichseienden steht; nur bei einer intellektuellen Anschauung, die als absolutes Selbstbewusstsein Identität von Wissen und Sein wäre, würde an Stelle dieses Verhältnisses, dieses Entsprechens Identität treten und damit zugleich auch jedes Spiel von Vorstellungen unmittelbar eine Erkenntniss sein. Wenn die (Euklidische) Geometrie lehrt, dass die Winkelsumme des Dreiecks gleich zwei Rechten *ist,* so will sie damit Nichts von der *Vorstellung* „Dreieck" aussagen, — denn *die* ist gar nicht dreieckig, ebensowenig, als die Vorstellung „schwer" selbst ein Gewicht hat —, sie will damit auch nicht sagen, dass jedesmal, wenn ein Dreieck vorgestellt wird, auch „Winkelsumme gleich zwei Rechten" zum Inhalte dieses Vorstellens gehöre, sondern sie meint vielmehr: könnte man in einer Ebne, wie sie der (Euklidischen) Geometrie zu Grunde gelegt wird, ein solches Dreieck, das nur von *mathematischen* graden Linien eingeschlossen wäre, *wirklich zeichnen* (etwa mit Kreide auf Holz), so würde die Winkelsumme desselben zwei Rechte betragen. Würde uns nun in der Erscheinung auch niemals ein Dreieck gegeben, oder wäre es auch unmöglich, durch Zeichnung ein Dreieck herzustellen, das

dem mathematischen Begriffe desselben, wenn auch nur annähernd, entspräche, so hätte jener Lehrsatz doch immer noch seinen hyothetischen Sinn (*wenn* ein Dreieck gegeben werden *könnte* etc.); wäre aber die Erscheinung des gezeichneten (— oder als gezeichnet gedachten —) Dreiecks *nur* unsere Vorstellung, ohne ein ihr zu Grunde liegendes Ding an sich, so wäre das *„ist“* in jenem Lehrsatze, mit seiner *objektiven* Bedeutung,[1]) falsch, und es dürfte statt dessen nur die *subjektive* Ausdrucksweise stehen: wenn die Winkelsumme eines mathematisch genau gezeichneten Dreiecks mit absoluter Genauigkeit gemessen werden könnte, so würde man stets zwei Rechte finden. Denn wenn das Dreieck unabhängig von meinem Vorstellen Nichts ist, so *ist* seine Winkelsumme auch nicht gleich zwei Rechten, sondern es folgt nur in meinem Vorstellungsvermögen, durch irgend welche unbekannte Fichte'sche Machinationen in demselben, auf die Vorstellungsreihe, die wir Messen der Winkel des Dreiecks nennen (aber uneigentlich, da ja ein zu Messendes gar nicht da ist), die Vorstellung „Winkelsumme gleich zwei Rechten“. Freilich ist das gezeichnete Dreieck in seinem von meinem Vorstellen unabhängigen Sein, in seinem Ansichsein, nicht als das, als was es in meinem Vorstellen ist, also auch nicht als Figur, dessen Winkelsumme gleich zwei Rechten ist, aber es ist doch in seinem Ansichsein irgend Etwas irgend wie, und wenn dies Etwas Objekt meines Vorstellens wird, tritt es als „Dreieck“, „Winkelsumme gleich zwei Rechten“ in mein Bewusstsein: es entspricht dem Satze „die Winkelsumme des Dreiecks ist gleich zwei Rechten“ im Ding an sich irgend Etwas (x) und dieses Etwas meine ich in diesem Satze und deshalb sage ich *„ist“*; aber dieses Etwas (x) kann ich, da ich das Ding an sich nicht nach seinem Ansichsein erfassen kann, nur in *der* Weise mir vorstellen und denken, wie es meinem Erkenntnissvermögen möglich ist. Ebenso würden alle a priori noch so denknothwendigen Sätze einer Kategorienlehre ohne allen Werth sein, wenn uns nicht *Gegenstände* gegeben würden, auf die sie angewandt werden können; *Erkenntnisse* werden sie erst dann, wenn ihnen ein von unserm Denken Unabhängiges, ein Ansichseiendes (x) ent-

[1]) Es *ist* so, ich mag es sehen und messen, oder nicht.

spricht, das wir beim Denken dieser Sätze meinen; natürlich aber erfasse ich dieses Gemeinte (x) auch durch die Kategorien nicht nach seinem Ansichsein, sondern nur in der *Form meines Denkens. Aber grade deshalb* kann ich *a priori* etwas vom Ding an sich aussagen, aber natürlich nur vom Ding an sich in seiner Erscheinungsform, nicht von seinem Ansichsein: indem ich ein für allemal die Erfahrungsthatsache voraussetze, dass das Ding an sich wahrgenommen werden kann *nur* in den Anschauungsformen von Raum und Zeit, dass es mir nur als ein Räumliches, oder als ein Zeitliches, oder als beides zugleich erscheinen kann, brauche ich nur meine Anschauungsformen Raum und Zeit näher zu untersuchen, um sofort a priori zu wissen, welche nähere Bestimmtheit in dieser Beziehung der *Erscheinung* des Dinges an sich anhaften muss. Wird ebenso ein für allemal erfahrungsmässig vorausgesetzt, dass die Einwirkung des Dinges an sich auf mein Erkenntnissvermögen in diesem nur die uns bekannten Verstandsformen der Kategorien zu wecken und in Thätigkeit zu setzen vermag, so brauchen wir nur die Natur unserer Denkformen genauer zu untersuchen, um a priori die Gesetze zu entdecken, denen die Erscheinungsweisen des Dinges an sich nothwendig unterworfen sein müssen. Dass auch diese Verstandesgesetze eine *objektive* Gültigkeit *nur dann* haben, wenn die Erscheinungen *mehr*, als ein blosses Spiel von Vorstellungen, eben Erscheinungen des Dinges an sich sind, ist unmittelbar klar; dass diese Erscheinungen aber den Kategorien, als den apriorischen Denkformen unseres Erkenntnissvermögens, und damit den daraus fliessenden apriorischen Gesetzen ebenso nothwendig unterworfen sein müssen, als den Gesetzen der Mathematik, folgt unmittelbar daraus, dass, wie die transscendentale Deduktion der Kategorien nachweist, nicht nur die Entstehung der Erscheinungen ebenso an die Mitwirkung der Kategorien gebunden ist, wie an die Anschauungsformen von Raum und Zeit, sondern dass auch jede einheitliche Raum- und Zeitvorstellung selbst ohne die in den Kategorien wirksame transscendentale Apperception unmöglich sein würde. Die so a priori gewonnene Erkenntniss betrifft natürlich eben nur die *Erscheinungsweisen* des Dings an sich, aber *nicht sein Ansichsein,* das nur einer intellektuellen Anschauung, einem absoluten Selbstbewusstsein zugänglich sein könnte.

Sehen wir nun genauer, in wie weit und wie Kant diese Lehren ableitet. Die Unzulässigkeit der Annahme einer Uebereinstimmung zwischen unsern a priori gewonnenen Vorstellungen und einem Ansichsein ist für Kant so gross, dass es ihm gar nicht in den Sinn kommt, dort, wo er von dem Nachweis der Apriorität von Raum und Zeit zu ihrer ausschliesslichen Apriorität übergeht (De mnndi sensibilis etc. § 14 u. § 15; Kritik d. r. V. § 2—§ 5), und dort, wo er zum Eingang der transscendentalen Deduktion der Kategorien die zwei Fälle hervorhebt, in denen allein ihm ein nothwendiges Zusammentreffen synthetischer Vorstellungen mit ihren Gegenständen möglich ist (S. 118, 2: 1 u. 2. Aufl.; cf. S. 151, 3: 1. u. 2. Aufl.), auf die dritte Möglichkeit einer prästabilirten Harmonie Rücksicht zu nehmen. Der Uebergang zur ausschliesslichen Apriorität von Raum und Zeit stützt sich sowohl in der Schrift De mundi sensibilis etc., als in beiden Auflagen der Kritik d. r. V. zunächst nur darauf, dass „weder absolute, noch relative Bestimmungen ... vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden“ können (S. 65, fin.: 1. u. 2. Aufl.). Dabei wird nur an *einen* Raum und *eine* Zeit gedacht, nämlich an den Raum und die Zeit unserer Anschauungswelt, von denen allein wir unmittelbar etwas wissen: Da dieser Raum und diese Zeit als die Formen unserer Sinnlichkeit nachgewiesen sind und da „wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen“, — denn nur *einen* Raum, nur *eine* Zeit giebt es ja —, „sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, dass der Raum alle Dinge befasse, die uns äusserlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjekt man wolle“ (S. 66, 3: 1. u. 2. Aufl.). Dass man hinter dieser unserer Anschauungswelt noch einen zweiten Raum und eine zweite Zeit annehmen könnte, daran wird zunächst gar nicht gedacht: eine solche Hypothese wäre ja nicht nur unbegründet, sondern auch ganz zwecklos, da diese beiden Räume und Zeiten mit einander doch gar Nichts zu thun hätten. Diese künstliche Hypothese von den zwei Räumen und Zeiten liegt ihm so fern, dass diejenigen, „so die absolute Realität des Raumes und der Zeit“, und zwar als den Dingen *inhärirender* Verhältnisse be-

haupten, damit eo ipso „Raum und Zeit ... als von der Erfahrung abstrahirt" auffassen müssen, sodass „die Begriffe a priori von Raum und Zeit dieser Meinung nach nur Geschöpfe der Einbildungskraft sind, deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muss" (S. 75, fin. u. S. 76, in: 1. u. 2. Aufl.; cf. De mundi sensibilis etc. § 14, 5 und § 15, D). Diese Ideenverbindung war ihm allerdings historisch nahe gelegt; aber bei denen, die Raum und Zeit ebenfalls als absolute Realitäten, aber als *subsistirend* auffassen (cf. S. 75), könnte er eher an so Etwas, wie jene künstliche Hypothese gedacht haben: Während jene „von der Möglichkeit mathematischer Erkenntnisse a priori keinen Grund" angeben können, gewinnen diese „so viel, dass sie für die mathematischen Behauptungen sich das Feld der Erscheinungen frei machen" (S. 76; cf. „Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume"): Hier mag er nicht sagen, dass Raum und Zeit von der Erfahrung abstrahirt seien, — „Denn wer kann eine Erfahrung vom Schlechthin-Leeren haben?" (Krit. S. 369, fin.) —, sodass die hier zugelassene Anwendbarkeit der Mathematik auf die Erscheinungen sich doch schliesslich auf jene künstliche Hypothese stützen müsste, dass nämlich der Raum und die Zeit, die a priori unsern Anschauungen zu Grunde liegen, und ein Raum und eine Zeit, die als Subsistenzen von absoluter Realität alles Wirkliche in sich befassten, vollkommen übereinstimmten. Hier aber ist schon das für ihn entscheidend, dass dies hiesse, „zwei ewige und unendliche, für sich bestehende Undinge ... annehmen, welche da sind, (ohne dass doch etwas Wirkliches ist,) nur um alles Wirkliche in sich zu befassen" (S. 75, fin.: 1. u. 2. Aufl.); er muss diesen Zeitbegriff, „tanquam fluxum aliquem in existendo continuum, absque ulla tamen re existente", als ein „commentum absurdissimum", diesen Raumbegriff, ein „absolutum et immensum rerum possibilium receptaculum", als ein „inane rationis commentum" fassen, das, „cum veras relationes infinitas, absque ullis erga se relatis entibus, fingat, pertinet ad mundum fabulosum" (De mundi sensibilis etc. § 14, 5 und § 15, D). Wir finden in diesen Aussprüchen bereits den entscheidenden Gedanken zum Ausdruck gebracht, dass es sinnlos sein würde, einem blossen Gedankendinge, einem Vorstellungsinhalte *genau in der Beschaffenheit, in der er in dem Bewusstsein ist,* — denn

mehr würden jene beiden absoluten Subsistenzen zu ihrem Inhalte nicht haben —, unmittelbar ein von allem Vorstellen unabhängiges Bestehen geben zu wollen (cf. oben § 15). An diesen Gedanken haben wir auch zu denken, wenn es in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft heisst: Es ist „selbst der Raum ... Nichts, als eine *Vorstellung* ..., deren Gegenbild *in derselben Qualität* ausser der Seele gar nicht angetroffen werden *kann*“ (S. 656, 1). — „Läge ... in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen, wäre diese subjektive Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Objekt dieser (äusseren) Anschauung selbst möglich ist, wäre der Gegenstand (der Triangel) Ewas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subjekt: wie könntet ihr sagen, dass, was in euren subjektiven Bedingungen einen Triangel zu construiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst zukommen müsse; denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drei Linien) nichts Neues (die Figur) hinzufügen, welches darum nothwendig an dem Gegenstande angetroffen werden müsste, da dieser vor eurer Erkenntniss und nicht durch dieselbe gegeben ist“ (S. 81, m : 1. u. 2. Aufl.): Obwohl hier der Raum als apriorische Form der Sinnlichkeit („Läge — möglich ist“) und der Raum als Ansichseiendes („wäre der Gegenstand — Subjekt“) einander unmittelbar, als sollten sie sich ausschliessen, gegenübergestellt werden, so muss der Gedanke an so Etwas, wie jene künstliche Hypothese der zwei Räume, doch hier schon vorhanden gewesen sein: „Was in euren *subjektiven Bedingungen* einen Triangel zu construiren *nothwendig* liegt“ deutet auf den *apriorischen* Raum, und dass die fehlende *Nothwendigkeit* der Uebereinstimmung („welches darum *nothwendig* an dem Gegenstande etc.“), die nur vorhanden ist, wenn das eine „*durch*“ das andre ist („*durch* dieselbe gegeben“), die Entscheidung giebt, erinnert an die weiter unten zu besprechende Zurückweisung der dritten Möglichkeit bei den Kategorien (S. 144, 2 : 2. Aufl.).

In den *Prolegomenen* wird hinsichtlich der Begründung der ausschliesslichen Apriorität von Raum und Zeit ein bedeutender Fortschritt gemacht. Hier wird nicht nur der an die *inhärirenden* absoluten Realitäten Raum und Zeit erinnernde und auch in der zweiten Auflage schärfer betonte Gedanke

wiederholt hervorgehoben, dass man, „wenn die Sinne die Objekte vorstellen müssten, wie sie an sich selbst sind“, den apriorischen Raum des Geometers vor *blosse Erdichtung* halten“ würde, da man die *Nothwendigkeit* einer Uebereinstimmung der „Dinge . . . mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum voraus von ihnen machen“, nicht einsehen würde (§ 13, Anm. I; cf. Anm. III, § 9 und § 11), sodass dann die Anwendung der apriorischen Erkenntnisse der Mathematik auf wirkliche Gegenstände „vor blossen Schein gehalten werde, weil . . . es ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen, und die dennoch in unserer Vorstellung a priori liegen, blosse selbstgemachte Hirngespinnste wären, denen gar kein Gegenstand wenigstens nicht adäquat correspondirte, und also Geometrie selbst ein blosser Schein sei,[1]) dagegen ihre unstreitige Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände der Sinnenwelt, eben darum, weil diesse blosse Erscheinungen sind, von uns hat dargethan werden können“ (§ 13, Anm. III). Hier wird nicht nur die künstliche Hypothese der prästabilirten Harmonie, zwar nicht hinsichtlich der Lehre von Raum und Zeit, aber doch der Kategorien und der reinen Grundsätze, *ausdrücklich zurückgewiesen:* „Crusius allein wusste einen Mittelweg: dass nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein, da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmischen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele giebt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den ächten Ursprung von dem unächten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr misslich aus, indem

---

[1]) Qui spatium „contendunt esse *ipsam* rerum existentium relationem, rebus sublatis plane evanescentem, et non nisi in actualibus cogitabilem, ... Geometriam ab apice certitudinis deturbatam, in earum scientiarum censum rejiciunt, quarum principia sunt empirica. Nam si omnes spatii affectiones non nisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, *axiomatibus Geometricis non inest universalitas,* nisi comperativa, qualis acquiritur per inductionem, h. e. aeque late patens, ac observatur, *neque necessitas,* nisi secundum stabilitas naturae leges, *neque praecisio,* nisi arbitrio conficta, *et spes est,* ut fit in empiricis, *spatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum, et forte etiam bilineum, rectilineum*“ (I, S. 323, m.).

man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflösst haben möge“ (§ 36, Note; cf. § 9: die Beziehung meiner Vorstellung auf den Gegenstand „*müsste denn auf Eingebung beruhen*“). Hier wird auch, *und das halten wir für das Wichtigste,* auf die *Denkbarkeit* eines von allem Vorstellen unabhängigen Bestehens eines blossen Vorstellungsinhaltes eingegangen: Mit der Behauptung, dass unsere „Vorstellung vom Raume ... sogar dem Objekt völlig ähnlich sei“, kann „ich keinen Sinn verbinden ..., so wenig, als dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe“ (§ 13, Anm. II, fin.); nur wenn die Eigenschaften einer Sache „in meine Vorstellungskraft hinüber wandern“ könnten, wäre es begreiflich, wie meine Anschauung der Sache „mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist“ (§ 9). Die Verwandschaft dieser Gedanken mit unserm Begriff des absoluten Selbstbewusstseins, als einer Identität von Wissen und Sein, haben wir bereits in § 16 hervorgehoben. *In diesen Gedanken also finden wir die entscheidende Begründung für die ausschliessliche Apriorität von Raum und Zeit*[1]). — In § 13 findet Kant eine Bestätigung seiner Lehre von der transscendentalen Idealität des Raumes in der Thatsache, dass der Handschuh der rechten Hand und der der linken nicht vertauscht werden können und in verwandten, wo der Verstand keinen innern Unterschied finden kann: Hier ist die Bestimmung des einzelnen Raumes (des Handschuhes) „nur durch die Bestimmung des äusseren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist“, möglich, „welches *bei Dingen an sich selbst,* als Gegenständen des blossen Verstandes niemals, wohl aber bei blossen Erscheinungen stattfindet“; es sei, wie im Eingange der Schrift „Was heisst: Sich im Denken orientiren? 1786“ bei ähnlichen Beispielen bemerkt wird (I, S. 375, 2 — S. 376, 2), zur Unterscheidung von Süd, Nord etc. durchaus erforderlich „das Gefühl des Unterschieds an meinem eignen *Subjekt,* nämlich der rechten und linken Hand“. Erdmann gesteht diesen Gedanken für die

---

[1]) Wir haben dies bereits geltend gemacht in der Inauguralschrift „Wie sind die synthetischen Urtheile der Mathematik a priori möglich? Halle. 1869“, § 33 — § 38.

ausschliessliche Apriorität entscheidende Bedeutung zu[1]; *wir können aber nichts Entscheidendes in ihnen finden.* Dass deshalb, weil der Verstand *allein*, ohne Zuhülfenahme der ganzen Raumesanschauung und des subjectiven Gefühls von Rechts und Links, keinen Unterschied an gewissen Räumen finden könne, weil also diese Räume nicht Gegenstände des blossen Verstandes sein könnten, — dass deshalb, sagen wir, diese Räume auch nicht als Dinge an sich selbst gefasst werden dürften, *ist ein Rest jener vorkritischen Auffassungsweise*, als könnte der „pure Verstand" die Dinge an sich selbst erkennen (cf. oben § 8, 1. Abs. u. § 19); die Thatsache, „dass die Figur eines Körpers der Figur eines andern völlig ähnlich, und die Grösse der Ausdehnung ganz gleich sein könne, so dass dennoch ein innerer Unterschied übrig bleibt", beweist so wenig,[2] dass „*Raum und Zeit* überhaupt keine objektive .... Realität zugeschrieben werden" könne (Erdmann, S. 59), *dass sie vielmehr von Kant selbst in seiner vorkritischen Schrift* „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, 1768" als Beweisgrund dafür gebraucht wird, dass „in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterschiede, *die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen*", „*dass der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigne Realität habe*": „Ein nachsinnender Leser wird daher den Begriff"

---

[1]) In seiner Darstellung der Kantischen Lehre („Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie", dritter Band, erste Abtheilung) begründet er S. 59 die ausschliessliche Apriorität von Raum und Zeit nur durch folgende zwei Momente: „Raum und Zeit können aber auch nicht objektive, den Dingen inhärirende, Eigenschaften oder Verhältnisse sein, denn solche können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, nicht angeschaut werden. *Endlich aber kann Raum und Zeit überhaupt keine objektive*, d. h. *von unserm Anschauen unabhängige Realität zugeschrieben werden*, wovon man sich leicht durch ein einfaches Experiment überzeugen kann: Man versuche den Unterschied zu fixiren zwischen Gegenständen, die gleich und ähnlich, aber doch incongruent sind etc."

[2]) Auch Gauss gesteht dieser Thatsache diese Beweiskraft nicht zu. Dass sie aber auch das Ansichsein des Raums nicht beweisen kann, ist nach dem apriorischen Ursprunge der Raumesvorstellung und nach § 15 selbstverständlich.

dieses Raumes „nicht für ein blosses Gedankending ansehen“ (I, S. 294, m; S. 300 u. 301).

In der *zweiten Auflage* wird hinsichtlich der ausschliesslichen Apriorität von Raum und Zeit die Klarheit der Prolegomena nicht erreicht. „Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als sofern sie blos im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten afficirt zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äussern Sinnes überhaupt“ (S. 65, 2). Mit diesem Satze vergleichen wir den § 9 der Prolegomena. Da handelt es sich, wie in der „transscendentalen Erörterung“ der Kritik, ebenfalls um die Beantwortung der Frage: „Wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?“ (§ 8, fin.), oder: Wie ist es „möglich, dass meine Anschauung vor der *Wirklichkeit* des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntniss a priori stattfinde“ (§ 9, m.)? Müssten wir nun unsere räumliche Anschauung der Dinge als eine solche (A) annehmen oder nachweisen, „dass sie Dinge vorstellte, *sowie sie an sich selbst sind*“ (§ 9, in.), so wären wir allerdings in grosser Verlegenheit: Es würde dann „gar keine Anschauung *a priori* stattfinden“ können, sondern höchstens eine empirische, unter Gegenwart des Gegenstandes; denn diese wäre doch noch ein Grund, — der freilich nicht stichhaltig ist —, für die Uebereinstimmung meiner Anschauung mit dem Gegenstande, wie er an sich selbst ist; ausser der Gegenwart des Gegenstandes aber liesse sich kein Grund für diese Uebereinstimmung finden, es sei denn der, dass meine Vorstellung *„auf Eingebung beruhe“* (§ 9, m.). Dieser letztere Grund ist aber für Kant wissenschaftlich so werthlos, so sehr sich selbst widerlegend, dass er, ohne ihn weiter zu beachten, die Unverträglichkeit einer apriorischen räumlichen Anschauung (B) der Gegenstände mit der Anschauung (A), die die „Dinge vorstellt, *so wie sie an sich selbst sind*“, als dargethan betrachtet. „Es ist *also nur auf eine einzige Art* möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntniss a priori stattfinde, *wenn sie*

nämlich **nichts Anders** *enthält, als die Form der Sinnlichkeit*"; *denn* (cf. „*also*"!) wollte ich annehmen, dass meine Raumanschauung *auch* (ausserdem, dass sie Form der Sinnlichkeit ist) das Ansich der Dinge enthalte, so hätte ich ja eben wieder jene Uebereinstimmung zwischen der Anschauung (B) und der Anschauung (A), welche Uebereinstimmung ja nur „*auf Eingebung beruhen*" könnte. Dass Kant mit dem „nichts Anders" meint: „nicht etwa das Ansichsein der Dinge", ergiebt sich nicht nur aus dem ihm Vorhergehenden, an das mit dem „also" angeknüpft wird, sondern auch aus der Schlussfolgerung am Ende des § 9, dass apriorische Anschauungen „niemals andere Dinge, als Gegenstände unserer Sinne betreffen können". — Hiernach verstehen wir nun das „sofern sie *blos* im Subjekte ... ihren Sitz hat" in obiger Stelle der zweiten Auflage, indem wir als seinen Gegensatz fassen: „und nicht etwa das Ansichsein der Dinge enthält": In dieser Stelle und im § 9 der Prolegomena handelt es sich um die Beantwortung *derselben Frage*, in beiden ist die schliessliche *Antwort dieselbe*; nur wird sie im § 9 ausführlicher motivirt, während in der Kritik die künstliche Hypothese der „Eingebung" (— prästabilirten Harmonie —), auf die jeder Widerspruch gegen die Antwort schliesslich hinauskommt, nicht einmal der Erwähnung gewürdigt wird, obwohl sie, wie eben ihr Vorkommen in den Prolegomenen (1783) beweist, in ihrer abstracten Möglichkeit Kant längst zum Bewusstsein gekommen war. Dafür, dass zu dem „*blos* im Subjekte" der Gegensatz das Ansichsein der Dinge ist, spricht auch der darauf folgende Schluss: „a) Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniss auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte" (S. 65, 4).

Was Cohen über Kants Begründung der ausschliesslichen Apriorität von Raum und Zeit sagt, ist nicht hinreichend. Zu obiger Stelle der zweiten Auflage heisst es: „Wenn nun die transscendentale Lösung die Möglichkeit eines solchen a priori, welches die Objekte erzeugt, erklären soll, dann muss mit der Subjektivität, in welcher sie den Grund für die Apriorität der äussern Anschauung legt, die *ausschliessende* Subjektivität be-

gründet sein. Denn wenn es heisst: mit dieser reinen Anschauung *construire ich alle Erfahrung*, und wenn ferner die Möglichkeit einer solchen alle Erfahrung erst construirenden Anschauung in der formalen Beschaffenheit des Subjekts begründet wird, so kann ich nicht weiter fragen: Am Ende bestehen aber doch die Objekte in einer äussern Erfahrung! Denn nun würde die Frage zurückgehen: Wie wolltest Du denn aber von solchen eine apriorische Erkenntniss erlangen? Eine Erkenntniss, welche nicht sowohl in Folge *organischer Erregbarkeit* in deinem Subjekte den Dingen *entgegenkommt* . . ., als vielmehr *wahrhaft vorhergeht, und bestimmt und erzeugt? Wir meinen es ernst und buchstäblich.* Wie willst Du ein solches a priori erlangen! Du hältst vielleicht ein solches a priori für einen *phantastischen* Begriff! Darüber wollen wir zunächst nicht streiten. *Wir meinen aber wirklich und wahrhaftig eine solche Erkenntniss und fordern solche Erkenntniss von der Mataphysik als Wissenschaft*" (S. 49). Das klingt sehr verwegen; indess auch Cohen schafft das Ding an sich nicht! Dass aber die Erscheinungen erst vom a priori erzeugt werden, — war bezweifelt denn das? Folgende von Cohen selbst (S. 50) angeführte Stelle der Kritik spricht vielmehr für unsere Auffassung jenes „blos im Subjekte": „Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die *nur* an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unsers Gemüths, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können?" (S. 62, m.): Die letztere Auffassung schliesst ganz klar und bewusst und absichtlich Raum und Zeit vom Ansichsein der Dinge aus und *sie* ist Kants Ansicht. Diese bewusste und absichtliche Entgegensetzung von Erscheinung und Ding an sich in seiner Lehre von der ausschliesslichen Apriorität des Raums und der Zeit ist ferner, abgesehen von noch unzähligen andern Stellen, in folgenden Worten klar enthalten: „Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen, wäre diese subjektive Bedingung *der Form nach* nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Objekt dieser (äusseren) Anschauung

nämlich **nichts Anders** *enthält, als die Form der Sinnlichkeit*"; *denn* (cf. „*also*"!) wollte ich annehmen, dass meine Raumanschauung *auch* (ausserdem, dass sie Form der Sinnlichkeit ist) das Ansich der Dinge enthalte, so hätte ich ja eben wieder jene Uebereinstimmung zwischen der Anschauung (B) und der Anschauung (A), welche Uebereinstimmung ja nur „*auf Eingebung beruhen*" könnte. Dass Kant mit dem „nichts Anders" meint: „nicht etwa das Ansichsein der Dinge", ergiebt sich nicht nur aus dem ihm Vorhergehenden, an das mit dem „also" angeknüpft wird, sondern auch aus der Schlussfolgerung am Ende des § 9, dass apriorische Anschauungen „niemals andere Dinge, als Gegenstände unserer Sinne betreffen können". — Hiernach verstehen wir nun das „sofern sie *blos* im Subjekte ... ihren Sitz hat" in obiger Stelle der zweiten Auflage, indem wir als seinen Gegensatz fassen: „und nicht etwa das Ansichsein der Dinge enthält": In dieser Stelle und im § 9 der Prolegomena handelt es sich um die Beantwortung *derselben Frage*, in beiden ist die schliessliche *Antwort dieselbe*; nur wird sie im § 9 ausführlicher motivirt, während in der Kritik die künstliche Hypothese der „Eingebung" (— prästabilirten Harmonie —), auf die jeder Widerspruch gegen die Antwort schliesslich hinauskommt, nicht einmal der Erwähnung gewürdigt wird, obwohl sie, wie eben ihr Vorkommen in den Prolegomenen (1783) beweist, in ihrer abstracten Möglichkeit Kant längst zum Bewusstsein gekommen war. Dafür, dass zu dem „*blos* im Subjekte" der Gegensatz das Ansichsein der Dinge ist, spricht auch der darauf folgende Schluss: „a) Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniss auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte" (S. 65, 4).

Was Cohen über Kants Begründung der ausschliesslichen Apriorität von Raum und Zeit sagt, ist nicht hinreichend. Zu obiger Stelle der zweiten Auflage heisst es: „Wenn nun die transscendentale Lösung die Möglichkeit eines solchen a priori, welches die Objekte erzeugt, erklären soll, dann muss mit der Subjektivität, in welcher sie den Grund für die Apriorität der äussern Anschauung legt, die *ausschliessende* Subjektivität be-

gründet sein. Denn wenn es heisst: mit dieser reinen Anschauung *construire ich alle Erfahrung,* und wenn ferner die Möglichkeit einer solchen alle Erfahrung erst construirenden Anschauung in der formalen Beschaffenheit des Subjekts begründet wird, so kann ich nicht weiter fragen: Am Ende bestehen aber doch die Objekte in einer äussern Erfahrung! Denn nun würde die Frage zurückgehen: Wie wolltest Du denn aber von solchen eine apriorische Erkenntniss erlangen? Eine Erkenntniss, welche nicht sowohl in Folge *organischer Erregbarkeit* in deinem Subjekte den Dingen *entgegenkommt* . . „ als vielmehr *wahrhaft vorhergeht, und bestimmt und erzeugt? Wir meinen es ernst und buchstäblich.* Wie willst Du ein solches a priori erlangen! Du hältst vielleicht ein solches a priori für einen *phantastischen* Begriff! Darüber wollen wir zunächst nicht streiten. *Wir meinen aber wirklich und wahrhaftig eine solche Erkenntniss und fordern solche Erkenntniss von der Mataphysik als Wissenschaft*" (S. 49). Das klingt sehr verwegen; indess auch Cohen schafft das Ding an sich nicht! Dass aber die Erscheinungen erst vom a priori erzeugt werden, — war bezweifelt denn das? Folgende von Cohen selbst (S. 50) angeführte Stelle der Kritik spricht vielmehr für unsere Auffassung jenes „blos im Subjekte": „Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die *nur* an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unsers Gemüths, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können?" (S. 62, m.): Die letztere Auffassung schliesst ganz klar und bewusst und absichtlich Raum und Zeit vom Ansichsein der Dinge aus und *sie* ist Kants Ansicht. Diese bewusste und absichtliche Entgegensetzung von Erscheinung und Ding an sich in seiner Lehre von der ausschliesslichen Apriorität des Raums und der Zeit ist ferner, abgesehen von noch unzähligen andern Stellen, in folgenden Worten klar enthalten: „Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen, wäre diese subjektive Bedingung *der Form nach* nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Objekt dieser (äusseren) Anschauung

selbst möglich ist etc." (S. 81); *„Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit* **nicht** *zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer* **Erscheinungen** *machen können,* so etc." (S. 66, 3). — Obige Worte Cohen's enthalten also Nichts zur Erläuterung von Kants Begründung der ausschliesslichen Apriorität. In seiner Polemik gegen Trendelenburg's „Lücke", in der er zum Theil Unwesentliches *ungebührlich* betont, den eigentlichen Kern der Sache aber übersieht (cf. S. 75, 2: *„durch* seine Möglichkeit", *„mit* seiner Möglichkeit", statt *„trotz* seiner Möglichkeit"), beruft er sich allerdings auch auf § 9 und § 13 der Prolegomena, aber nur, um schliesslich zuzugeben, dass Kant Trendelenburgs Möglichkeit hier zwar bedacht, aber „noch keineswegs widerlegt" habe (S. 74), sodass er sich wieder auf die Kritik zurückverwiesen sieht, in der er bereits Nichts gefunden hatte: „Die vernichtende Klarheit des in" den Prolegomenen „ausgedrückten fundamentalen Gedankens", die Trendelenburg nach Cohen ‚nicht einleuchten" konnte (S. 73), ist ihm also selbst wohl verborgen geblieben.

In der zweiten Auflage wird vor Allem bei den *Kategorien* die Unzulänglichkeit eines Mittelweges dargethan: Wollte Jemand den Mittelweg vorschlagen, dass unsere Kategorien „weder *selbstgedachte* erste Principien a priori unserer Erkenntniss, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte, (eine Art von *Präformationssystem* der reinen Vernunft,) so würde (ausser dem, dass bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte,) das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein: dass in solchem Falle den Kategorien die *Nothwendigkeit* mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Nothwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht

sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. nothwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders, als so verknüpft denken kann; welches grade das ist, was der Skeptiker am Meisten wünscht; denn alsdenn ist alle unsre Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urtheile, Nichts als lauter Schein und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Nothwendigkeit, (die gefühlt werden muss,) von sich nicht gestehen würden; zum Wenigsten könnte man mit Niemandem über dasjenige hadern, was blos auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisirt ist" (S. 144, 2).

Der transscendentale Idealist, der diese unsre Welt für die blosse Erscheinung des Dinges an sich hält, kommt zur Nothwendigkeit in seinem Begriffe der Causalität im letzten Grunde auch nur durch die Natur seines Erkenntnissvermögens, diese Nothwendigkeit ist zunächst auch nur eine subjektive, aber es haben, indem sein Objekt, das ja nur Erscheinung ist, die Natur seines Erkenntnissvermögens an sich trägt, als dieses Objekt seinen subjektiven Denkformen gemäss erst von ihm gesetzt ist, diese subjektiven Denkformen dadurch zugleich objektive Gültigkeit, er darf sagen, „dass die Wirkung mit der Ursache" *nicht nur in seinem Denken*, sondern auch *„im Objekt"*, als einer blossen Erscheinung, nothwendig verbunden ist. Der transscendentale Realist aber, der diese unsre Welt selbst für das Ding an sich hält, darf die Nothwendigkeit in seinem Begriffe der Causalität zwar als eine mit „seiner Existenz zugleich eingepflanzte *Anlage*" auffassen [1]), aber er ist unmittelbar nicht berechtigt, diese nur subjektive, auf der Organisation seines Denkens beruhende Nothwendigkeit zu einer auch objektiven, im Objekt selbst bestehenden zu machen, da sein Objekt ja ein von seinem Vorstellen unabhängiges Ding an sich ist. Erst wenn er die weitere Hülfshypothese macht, dass unsre „Anlagen zum Denken ... von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur ... genau stimmte", kann er zwar sagen, dass die subjektive Nothwendig-

---

[1]) Ja er kann sie selbstverständlich eben so unbestimmt (cf. oben S. 61), wie der transscendentale Idealist, nur im Allgemeinen auf die Natur seines Erkenntissvermögens zurückführen.

keit seines Denkens ihn durch die Vermittlung des Urhebers zur Erkenntniss des objektiven Sachverhaltes führe, aber nicht, dass sie *unmittelbar selbst eine objektive Nothwendigkeit sei*, da *erstens* die Nothwendigkeit, die in seinem Denken die Ursache A mit der Wirkung B verbindet, ja gar nicht *die Nothwendigkeit* ist, die im Objekte das B auf das A etwa mag folgen lassen, sodass er nur sagen kann: „*ich muss denken*, dass im Objekt B auf A folgt“, und da *zweitens* dieser *Uebergang* von seiner subjektiven Denknothwendigkeit zum objektiven Sachverhalt ebenfalls kein nothwendiger ist, sondern im günstigsten Falle, wenn man nämlich jene Hülfshypothese zugiebt, ein wirklicher, thatsächlicher, indem der Welturheber nun einmal eine solche Harmonie hergestellt hat, deren Nothwendigkeit aber gar nicht einzusehen ist.[1]) Auch in der Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft wird die „prästabilirte Harmonie“ deshalb zurückgewiesen, weil sie keine „*objektive Nothwendigkeit*“ liefert, sondern eine „blos *subjektiv-nothwendige*, objektiv aber blos zufällige Zusammenstellung, gerade wie es *Hume* will, wenn er sie blosse Täuschung aus Gewohnheit nennt“ (S. XIX, fin.). Der Grund davon, dass der transscen-

[1]) Von *diesen* Einwürfen wohl würde man sich frei machen, wenn obige Hypothese ersetzt würde durch die, dass dieselbe Vernunft, die in unserm subjektiven Denken thätig ist, als objektive Vernunft in den Dingen selbst wirke; aber nicht von dem im Text weiter folgenden der Unbeweisbarkeit dieses Hypothesengewebes. Vor allem aber weisen wir zurück auf § 15, aus dem sich ergiebt, dass die Hypothese der Identität der subjektiven und einer objektiven Vernunft uns nimmermehr zur Erkenntniss des Dinges an sich verhelfen kann: die absolute Wahrheit kann nur Inhalt eines absoluten Selbstbewusstseins sein, als einer Identität von Wissen und Sein, von der unser Erkenntnissvermögen einen unendlichen Abstand hat; jene Hypothese der Identität der subjektiven und einer objektiven Vernunft führt nicht zur *absoluten Wahrheit*, wohl aber *zur Verendlichung des Absoluten;* während nach unserer Auffassung über dem menschlichen Denken, dem im Akte „Ich“ nur ein unendlich matter Abglanz des absoluten Selbstbewusstseins verbleibt, dieses absolute Selbstbewusstsein in unendlicher Erhabenheit steht, ist nach jener Hypothese das Absolute schliesslich uns Menschen zu Danke verpflichtet dafür, dass wir es in unserm Selbstbewusstsein über sich selbst aufgeklärt haben, und wenn eines schönen Tages unsere liebe Erde mit Allem, was darauf kriecht und denkt, in die Sonne fliegt, um das Weltall zu heizen, so — sinkt das Absolute in jenen seligen Traumzustand zurück, in dem es — von Gott und der Welt Nichts weiss.

dentale Schein, der die Vernunft zur Metaphysik des Uebersinnlichen verführt, nicht aufhört, „ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat", ist dieser, „dass in unserer Vernunft (subjektiv als ein menschliches Erkenntnissvermögen betrachtet,) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauches liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, dass die *subjektive Nothwendigkeit* einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine *objektive Nothwendigkeit* der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird" (Krit. d. r. V. S. 264, fin. u. S. 265, 1: 1. u. 2. Aufl.): Auf diese „*Illusion*", auf die Kant die Metaphysik des Uebersinnlichen reducirt, würde schliesslich auch die Metaphysik der Natur hinauskommen, wenn man unsere subjektive Denknothwendigkeit zu einer objektiven Nothwendigkeit, der die Dinge an sich unterworfen wären, machen wollte. Denn jenes Gewebe unbeweisbarer Hypothesen, wonach die erste unbegründete [1]) Annahme, dass diese unsere Welt ein Ansichseiendes sei, die zweite ebenso grundlose und unbeweisbare Hypothese erfordern würde, dass der Welturheber, *wir wissen nicht weshalb*, diese Uebereinstimmung hergestellt habe, würde sehr bald dem Skeptiker verfallen: Dieser würde, die Ausflucht einer vom Welturheber prästabilirten Harmonie nicht anerkennend, *diese* „vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urtheile" leugnen und im günstigsten Falle nur die auf der Organisation unseres Denkens beruhende anerkennen. Ueber die objektive Gültigkeit [2]) der Urtheile des transscendentalen Idealisten aber würde er nicht so leichten Fusses hinwegkommen, da diese sich nicht auf unbeweisbare Hypothesen gründet, sondern erstens auf die Thatsache, dass uns diese Welt unmittelbar nur als Erscheinung gegeben ist, zweitens auf den Nachweis der transscendentalen Deduction, dass diese Erscheinungswelt nur durch die Mitwirkung der Kategorien hat

---

[1]) Unbegründet deshalb, weil diese Welt uns zunächst doch nur als Erscheinung, in der Form unseres Vorstellens gegeben und nirgends bewiesen ist, noch bewiesen werden kann, dass unsere *apriorischen* Vorstellungsformen *ausserdem* ein Ansichseiendes seien.

[2]) Cf. das am Ende dieses Paragraphen über den Begriff der „objektiven Gültigkeit" Gesagte.

entstehen können. — Dass wir *so* den Schluss obiger Stelle zu verstehen haben, dass Kant also *nur deshalb* den subjektiv nothwendigen Urtheilen des transscendentalen Realisten selbst die Erkenntniss einer *objektiven*, wenn für diesen auch zufälligen, *Wirklichkeit* abspricht, trotz der zugestandenen prästabilirten Harmonie zwischen Denken und Sein, *weil* ihm diese Hypothese im Grunde doch nicht für haltbar gilt, dafür berufen wir uns auf Folgendes: *Dass ihm* diese Hypothese an sich selbst inhaltsleer ist, haben wir bereits hervorgehoben (cf. Prolegomena § 36, Note); dass eine solche unbeweisbare Hypothese *auch Anderen*, die sie anfangs einräumen, nach Kants Auffassung schliesslich in ihr Gegentheil umschlagen muss, dazu vergleiche man als Analogon aus der ersten Auflage: „Dieser transscendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, dass, wenn sie äussere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müssten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiss zu machen" (S. 645 fin.); und aus der zweiten Auflage: „Es wäre meine eigne Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, blossen Schein machte. Dieses geschieht aber nicht nach unserem Princip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorstellungsformen *objektive Realität* beilegt, so kann man nicht vermeiden, dass nicht alles dadurch in blossen *Schein* verwandelt werde. Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, ... so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu blossem Schein herabsetzte" (S. 83, fin., cf. Proleg. § 13, Anm. III.).

So ist in Kants Denken für die ausschliessliche Apriorität von Raum, Zeit und Kategorien vor Allem der Gedanke entscheidend, dass sonst unseren apriorischen Erkenntnissen eine objektive Gültigkeit nicht *nothwendig* zukommen würde. [1]) Dies

[1]) Dies wird hinsichtlich des Raumes und der Zeit auch später noch, in den „Fortschritten der Metaphysik etc.", vor Allem hervorgehoben: I, S. 498 etc.

kann aber nur dann von Werthe sein, wenn vor Allem der allein entscheidende Gedanke zu Grunde liegt: Eine Uebereinstimmung zwischen unsern Vorstellungen und einem Ansichsein ist *überhaupt undenkbar, weil sinnlos* (cf. § 15). Diesen Satz haben wir hinsichtlich des Raumes und der Zeit in den Prolegomenen gefunden; hinsichtlich der Kategorien aber ist er nicht in derselben Klarheit zum Bewusstsein gekommen.

In der Schrift De mundi sensibilis etc. glaubte er bekanntlich, durch die Kategorien das Ding an sich (nach seinem Ansichsein) erfassen zu können: „*Intelligentia* (rationalitas) est *facultas* subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam, incurrere non possunt, sibi repraesentare valet. Objectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum *Phaenomenon*, posterius *Noumenon* audiebat“ (§ 3). *Andererseits aber heisst es:* „*omnis nostrae cognitionis materia non datur nisi a sensibus*, sed Noumenon, qua tale, non concipiendum est per repraesentationes a sensibus depromptas; ideo conceptus Intelligibilis, qua talis, est destitutus ab omnibus *datis* intuitus humani“ (§ 10); „Recte enim supponimus: *quicquid ullo plane intuitu cognosci non potest prorsus non esse cogitabile*, adeoque impossibile“ (§ 25); „Nullam igitur *vim originariam* ut possibilem sumere licet, nisi *datam ab experientia*, neque ulla intellectus perspicacia ejus possibilitas a priori concipi potest“ (§ 28, fin.)[1]). Der in der Kritik der reinen Vernunft so wesentliche Gedanke, dass unserm Erkenntnissvermögen nur durch sinnliche Anschauung ein Inhalt und das Dasein der Dinge gegeben wird, tritt also hier schon auf. Aber die Unverträglichkeit dieses Gedankens mit der Erkennbarkeit des Intelligiblen durch den Verstand kommt hier noch nicht zum Bewusstsein.

Zu dieser Unverträglichkeit kommt dann in dem Briefe an M. Herz vom 21. Februar 1772 noch, dass unser Verstand ... durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegen-

---

[1]) Auf diese drei Stellen aus § 10, § 25 und § 28, sowie auf § 27, Anm. und § 30 verweist Paulsen in seinem „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie“ (S. 122) mit Recht, um zu zeigen, dass auch hinsichtlich der Kategorien hier schon Anklänge an die Auffassung der Kritik sind.

standes (ausser in der Moral von den guten Zwecken), noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen (in sensu reali)" ist und dass man deshalb nothwendig fragen muss: „Wodurch werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns afficiren, und wenn solche intellektuale Vorstellungen auf unserer inneren Thätigkeit beruhen, woher kommt die Uebereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden, und die Axiomata der reinen Vernunft über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne dass diese Uebereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hülfe entlehnen" (XI, S. 26)? Dieser Gedanke tritt dann auch in der Kritik auf (S. 118, 2), in der zweiten Auflage noch vervollständigt durch die oben besprochene Zurückweisung des in abstracto denkbaren Mittelwegs der prästabilirten Harmonie. Dadurch entsteht denn die Lehre, dass mit unseren Kategorien kein Ansichseiendes erfasst wird und dass sie ihre Bedeutung nur innerhalb der Erfahrung haben.

Die Begründung dieser Lehre damit, dass unsre Kategorien ohne Anschauungen „leer" sind, dass unser Verstand kein intellectus archetypus ist und dass einer prästabilirten Harmonie die Nothwendigkeit fehlen würde, ist theils unrichtig (cf. § 19), theils ungenügend, und daher die Lehre selbst theils falsch, theils nicht scharf genug. Es fehlt der allein entscheidende Gedanke, dass die Kategorien das Ansichsein *nicht nur thatsächlich* nicht erfassen, sondern dazu auch *an sich selbst ganz unfähig* sind, dass eine Uebereinstimmung zwischen den Kategorien und dem Ansichsein der Dinge nicht nur deshalb zurückgewiesen werden muss, weil ihr die Nothwendigkeit fehlen würde, sondern vielmehr noch deshalb, weil der *Begriff* einer solchen Uebereinstimmung *undenkbar und sinnlos* ist, dass unsere Kategorien nur dann absolute Wahrheit erfassen würden, nicht wenn durch sie die Dinge geschaffen würden (int. arch.), sondern vielmehr noch, wenn sie die Dinge unmittelbar selbst (Identität von Wissen und Sein), wenn sie Inhalt eines absoluten Selbstbewusstseins wären. Dass *diese* innere *Unfähigkeit der Kategorien zum Erfassen des Ansichseins,* die damit zusammenfällt, dass sie Inhalt eines absoluten Selbstbewusstseins weder sind, noch sein können (§ 15), Kant nicht zum Bewusstsein

gekommen ist und dass deshalb seine Aussprüche über die Erkennbarkeit des Ansichseins durch unsern Verstand sehr unsicher und schwankend sind, tritt oft genug hervor. Er drückt sich, wie wir bereits § 8, 1. Abs. hervorgehoben haben (cf. auch S. 19 etc.), öfter und besonders grade in dem Abschnitte über Phänomena und Noumena so aus, als vermöchte der Verstand das Ding an sich zu erfassen: „*Wenn ich aber Dinge annehme, die blos Gegenstände des Verstandes sind, . . . so würden dergleichen Dinge Noumena* (*Intelligibilia*) *heissen*" (S. 232,4 : 1. Aufl.); es liegt „schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen (Phaenomena) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, dass wir entweder eben dieselben nach dieser Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, *als Gegenstände blos durch den Verstand gedacht*, jenen gleichsam gegenüberstellen und sie *Verstandeswesen* (*Noumena*) nennen" (S. 234,1 : 2. Aufl.). Nun heisst es allerdings: „Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, *so ist das Letztere nicht in transscendentaler, sondern blos empirischer Bedeutung zu nehmen*, nämlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen müssen vorgestellt werden, und nicht nach dem, was sie ausser der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes sein mögen. Denn dieses wird uns immer unbekannt bleiben, sogar, dass es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transscendentale (ausserordentliche) Erkenntniss überall möglich sei, zum Wenigsten als eine solche, die unter unseren gewöhnlichen Kategorien steht" (S. 239, 2 : 1. und 2. Aufl.): Aber grade diese Stelle ist besonders gravirend, da *trotz des Anfangs derselben und grade zur Durchführung des anfänglichen Gedankens* gesagt wird „mithin als Gegenstände des reinen Verstandes" = „nach ihrem Ansichsein" und da eine solche das Ansichsein erfassende Erkenntniss, „die unter unsern gewöhnlichen Kategorien steht", doch noch *denkbar* ist, wenn es auch „*unbekannt bleibt*, ob eine solche transscendentale . . . Erkenntniss überall *möglich* sei"

(cf. ferner S. 500, 2; S. 237, 2; S. 645, fin: alles 1. Aufl; S. 234, med: 2. Aufl.). Mit reinen Kategorien sind synthetische Sätze unmöglich, „da die Begriffe nicht beziehungsweise auf mögliche Erfahrung, sondern von Dingen an sich selbst gelten sollen" (S. 240, med: 1. u. 2. Aufl.), *wie wenn* es nur die beiden Möglichkeiten gäbe, dass die Kategorien entweder von den Gegenständen der räumlich-zeitlichen Erfahrung gelten, oder das Ding an sich erfassen und nicht vielmehr noch die dritte Möglichkeit bestände, dass sie weder vom Ding an sich, noch von räumlich-zeitlichen Erscheinungen ausgesagt werden, sondern von einer *über-räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt,* die wir auf Grund des uns aufgezwungenen Empfindungsinhaltes lediglich mit Hülfe der Kategorien construiren, ohne Hinzunahme des Nebeneinander und Nacheinander, und die wir natürlich nur in *unserer Auffassungsweise,* d. h. als Erscheinungswelt, kennen (cf. § 19); *wie wenn* die Kategorien nur dadurch vom Ding an sich zurückgehalten werden könnten, dass sie an die räumlich-zeitlichen Erscheinungen gefesselt werden und nach Zerreissung dieser Fesseln sofort nach jenem gravitirten, während sie doch vielmehr durch ihre *innere Unfähigkeit* zum Erfassen des Ansichseins vom Ding an sich zurückgestossen werden. Es tritt öfter hervor, dass, wenn die Kategorien einen über unsere Sinnlichkeit bis an das Ding an sich hinausreichenden Gebrauch haben sollten, eine intellektuelle (übersinnliche) Anschauung erforderlich sein würde: Hätten wir nur den intuitus intellectualium, so könnten wir wohl auch das Ansichsein der Dinge erfassen, und so heisst es denn in der That beim innern Sinn: In der Anschauung „müsste denn nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauchs seiner logischen Funktionen zu Kategorien der Substanz, der Ursache u. s. w. suchen, um sich als Objekt an sich selbst nicht blos durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon zu erkennen; welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist und Nichts als Data der Erscheinung an die Hand giebt" (S. 313, 2 : 2. Aufl.; cf. ferner S. 236, 1 : 2. Aufl; S. 237, 2 : 1. u. 2. Aufl; Kritik der praktischen Vernunft, I. Th. II. B. I. Hauptst. 1. Abs.); oder könnten wir nur beweisen, dass es eine intellektuelle Anschauung gebe, wenn sie auch gar nicht die unsrige ist, so

könnten unsre Kategorien auch objektive Gültigkeit jenseit der Sinnlichkeit haben (S. 233, 6 u. S. 234, 2 : 1. Aufl; S. 239, 2 : 1. u. 2. Aufl.). Dabei wird gar nicht bedacht, dass nach Zurückweisung jenes Mittelweges der prästabilirten Harmonie von einer Geltung unserer Kategorien von einem Ansichsein gar keine Rede mehr sein kann; höchstens wird bei einiger Ueberlegung hinzugesetzt, dass bei einer intellektuellen Anschauung unsre Kategorien dann wieder *entbehrlich* sein würden, an ihre *innere Unfähigkeit* zum Erfassen des Ansichseins aber wird gar nicht gedacht: Zur Erkenntniss einer andern Gattung von Wesen, „als überhaupt den Sinnen, selbst den vollkommensten, gegeben werden können, würde eine andere Art von Anschauung, die wir intellektuell genannt haben ..., erfordert werden, bei der wir aber der Kategorien nicht allein nicht mehr bedürften, sondern die auch *bei einer solchen Beschaffenheit des Verstandes* schlechterdings keinen Gebrauch haben würden" (I, S. 438, 1; cf. oben I. Abschn. 1. Cap.): Die Unbrauchbarkeit der Kategorien liegt hier also doch nicht an ihrer innern Unfähigkeit, sondern an diesem Verstande. „Raum und Zeit gelten ... nicht weiter, als für Gegenstände der Sinne ... Ueber diese Grenzen hinaus stellen sie gar Nichts vor; denn sie sind nur in den Sinnen und haben ausser ihnen keine Wirklichkeit. *Die reinen Verstandesbegriffe sind von dieser Einschränkung frei und erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht,* wenn sie nur sinnlich und nicht *intellektuell* ist" (S. 133, 1 : 2. Aufl; cf. S. 134, 2): Denn für eine intellektuelle Anschauung oder einen *anschauenden* Verstand sind die Kategorien vollständig überflüssig und ohne jeden Gebrauch, „sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im *Denken* besteht" (S. 131, med.): Was veranlasst und berechtigt hier Kant, unsern Kategorien einen grösseren Kreis der Gültigkeit zuzuschreiben, als Raum und Zeit, sie *für mehr als bloss menschliche* Auffassungsweisen zu halten? Jedenfalls der Umstand, dass er den Gedanken einer Beziehung der Kategorien auf das Ansichsein nicht überwinden kann, obwohl er hier nun wieder in die Schwierigkeit geräth, dass eine intellektuelle Anschauung, der doch sonst das Erfassen des Dings an sich zugetraut wird, von den Kategorien keinen Gebrauch machen

kann. Trotz aller dieser Schwierigkeiten und Unklarheiten, die ihm durch die ganze Kritik hindurch unzählige Mal entgegentreten (Weiteres hierüber in § 19), kommt er nicht zu dem einfachen Gedanken[1]), dass die Kategorien *ebenso, wie* Raum und Zeit, *ganz ausschliesslich* unsere subjektiven Vorstellungsformen sind, *ohne jede Fähigkeit* zum Erfassen des Ansichseins, dass zu diesem Erfassen bei den Kategorien *ebenso, wie* bei Raum und Zeit, ein „*Hinüberwandern*" der Dinge in meinen Verstand, eine Identität von Wissen und Sein, ein absolutes Selbstbewusstsein erforderlich sein würde.

Weshalb[2]) auch der innere Sinn nicht unser Ansichsein, sondern *nur* unsere Erscheinungsweise giebt, haben wir bereits im I. Abschnitt besprochen. — Kant ist aber in seiner Lehre vom innern Sinn nicht immer ganz sicher. In Folge seiner Inconsequenz in der Terminologie bezeichnet er mit innerm Sinn bisweilen, was mit dem Begriff der Sinnlichkeit als der Receptivität, als der Seite unseres Erkenntnissvermögens, von Anderem afficirt, bestimmt werden zu können, nicht harmonirt. Unter innerm Sinn können wir nach Obigem nur die Eigenthümlichkeit (E) unseres Erkenntnissvermögens verstehen, dass ein in der Selbstbeobachtung zu erkennender Zustand unabhängig von dem Urtheile, in dem dieser Zustand eben erkannt wird, gegeben sein muss, dass der Zustand nicht erst durch das ihn aussprechende Urtheil gesetzt wird, — dazu würde ein absolutes Selbstbewusstsein gehören —, sondern dass umgekehrt das Urtheil durch den zu beurtheilenden Zustand bedingt wird (wir sprechen hier von *Selbstbeobachtung* und nicht von moralischer *Selbstbestimmung!*). Da aber bei Kant nachlässiger Weise öfter Anschauung und Sinnlichkeit ohne Weiteres gleichgesetzt werden, so kann statt „die productive Einbildungskraft setzt den mannigfaltigen Anschauungsinhalt seiner Form nach der transscendentalen Einheit der Apperception gemäss" auch gesagt werden „sie bestimmt den *innern Sinn* seiner Form nach

---

[1]) Die innere Unbrauchbarkeit der Kategorien zur Erfassung des Dinges an sich hätte nahe gelegen Kritik d. r. V. S. 232, fin.

[2]) Ausser der fehlenden intellektuellen Anschauung bringt Kant auch sonst noch Gründe für die Annahme eines innern Sinnes vor (z. B. S. 137, fin. u. S. 138, in.), doch ist es mit ihnen nicht weit her. — Zur Lehre vom innern Sinn cf. noch I, S. 500, 3 — S. 502, 1.

etc." (cf. S. 134, 2 und 135, 1), wo der innere Sinn als der allgemeinere und wegen der dann folgenden Beziehung auf das Schema mit seiner Zeitbestimmung (cf. S. 136, 3) bevorzugt wird: Es ist nun allerdings richtig, dass die einheitliche Concentration, die in der transscendentalen Apperception ihren unmittelbarsten und klarsten Ausdruck findet, mein ganzes Erkenntnissvermögen durchzieht und also auch seine Receptivität beherrscht, aber diese Herrschaft besteht doch nun schon ein für allemal und ist doch unmittelbar in und mit meiner Natur schon begründet: nicht diese Receptivität, die Eigenthümlichkeit (E), muss dieser Herrschaft immer wieder unterworfen werden, wohl aber das von einem Andern mir, dem Wahrnehmenden, auf gezwungene Mannigfaltige, dieses muss, indem es von der produktiven Einbildungskraft auf einen dem Setzenden fremden Zwang hin gesetzt wird, sich gefallen lassen, in solcher Form aufzutreten, dass es zur synthetischen Einheit vermöge der transscendentalen Apperception zusammenfassbar ist. Durch diese Vermengung von Anschauungsinhalt und innerm Sinn kommt Kant aber in der That zu der curiosen Lehre, — und er meint damit eine grosse Schwierigkeit zu heben, die aber bei unserer Auffassung gar nicht vorhanden ist, wie wir nämlich „innerlich afficirt werden", wie „wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten" können (S. 135, 2; cf. ferner S. 82, fin. und 83, in: 2. Aufl.) —, zu der Lehre nämlich: „Das, was den innern Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d. i. unter eine Apperception (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen. . . . . Er also übt, unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch afficirt werde" (S. 136, 2): Auch als die Receptivität (E) ist der innere Sinn der Einheit der transscendentalen Apperception ein für allemal insofern nothwendig unterworfen, als das durch den innern Sinn wahrzunehmende Mannigfaltige associabel sein muss, aber dieses nur die *Form* des innern Sinnes und des von ihm gelieferten Mannigfaltigen betreffende Unterworfensein hat doch Nichts zu thun mit dem Afficirtwerden des innern Sinnes, durch das die *Materie* des Mannigfaltigen (*ob* Vorstellungen,

oder Gefühle etc. etc. in mir sind) gegeben wird[1]); das Afficirtwerden bezieht sich *nur* auf die Materie, das der Einheit der transscendentalen Apperception Unterworfensein *nur* auf die Form des Mannigfaltigen, und Kant will das Erste durch das Zweite erklären! Wenn das das Denken eines Begriffs begleitende Schema eine Zeitbestimmung ist (S. 137), so hat das Nichts mit dem innern *Sinn* zu thun: Die Form des innern Sinnes ist die Zeit, aber nicht überall, wo die Zeitanschauung ist, ist auch Sinnlichkeit, Receptivität, Afficirtwerden, ebensowenig wie überall da, wo Raumanschauung ist, nothwendig auch ein Afficirtwerden des äussern Sinnes sein muss; wenn der zu denkende Begriff die Zeitanschauung des Schema's bestimmt (B), so nennen wir das ebensowenig ein Afficirtwerden des innern Sinnes, wie wir das Bestimmtwerden (B) der Raumanschauung durch die beabsichtigte Vorstellung eines ganz bestimmten Dreiecks ein Afficirtwerden des äusseren Sinnes nennen: bei beiden Sinnen sprechen wir von einem Afficirtwerden (A) nur bei Wahrnehmungen und wollte man das eben besprochene Bestimmtwerden (B) confuser Weise ebenfalls so *nennen*, so kann man trotzdem das Afficirtwerden (A) in keiner Weise durch das Bestimmtwerden (B) *erklären*, das versucht aber Kant hier[2]) beim innern Sinn. Wenn Kant ferner sagt: „Ich sehe nicht, wie man soviel Schwierigkeiten darin finden könne, dass der innere Sinn von uns selbst afficirt werde. Jeder Aktus der *Aufmerksamkeit* kann uns ein Beispiel davon geben. Der Verstand bestimmt darin jederzeit den innern Sinn, der Verbindung, die er denkt, gemäss, zur innern Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes correspondirt. Wie sehr das Gemüth gemeiniglich hiedurch afficirt werde, wird ein Jeder in sich wahrnehmen können" (S. 138, 3), so ist das, soweit es eine Bestätigung obiger Erklä-

---

[1]) In dieser Weise auch Kritik d. r. V. § 18; besonders zu beachten ist: *„dagegen steht die reine Form* der Anschauung etc."

[2]) Aus dieser *Unklarheit* könnte man in *verkehrter, aber bisweilen beliebter* Weise einen *Fortschritt* nach Fichte hin machen. — Richtig aber heisst es: „Hieraus erhellt nun, dass der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts Anderes als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung *in* dem innern Sinne ... hinauslaufe" (S. 155, 5 : 1. u. 2. Aufl.).

rung des Sich-selbst-afficirens sein soll, abermals eine unklare Vermengung folgender Gedanken: Wenn der Verstand denkt und ich bin darauf aufmerksam, so wird der innere Sinn allerdings durch diese Verstandesthätigkeit bestimmt, aber nicht in derselben Weise, wie es oben in der Erklärung gelehrt wurde, sondern weil hier zufälligerweise die Verstandesthätigkeit das durch den innern Sinn Wahrzunehmende ist; in derselben Weise wird der innere Sinn ja durch alles Wahrzunehmende bestimmt, auch wenn es keine Verstandesthätigkeit, sondern etwa das Anschauen eines gefärbten Flächenelementes ist. Beachtenswerth ist noch folgender Gedanke: „Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden, (indem ich mir noch andre Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann,) und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei, wie ich also sagen könne: *Ich*, als Intelligenz und *denkend* Subjekt, erkenne *mich* selbst als *gedachtes* Objekt, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr, auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmung sein könne“ (S. 137, med: 2. Aufl.). Wenn hier darin, dass „ich mir selbst ... ein Objekt ... innerer Wahrnehmung“ sei, noch eine Schwierigkeit gefunden wird, so gesteht Kant damit ein, dass der unmittelbar vorhergehende Versuch, die Schwierigkeit des Afficirtwerdens zu heben, misslungen ist. Darin ferner, dass die Zweiheit, in die unser Ich getheilt erscheint, nämlich die Zweiheit von Subjekt und Objekt, im Selbstbewusstsein, im Akte „Ich“ in eine Einheit zurückkehrt, dass die Identificirung von (S_1) und (S_2) (cf. § 15) möglich ist, finden wir keine Schwierigkeit, vielmehr halten wir diese unmittelbare Einheit von Subjekt und Objekt, diese Identität von Wissen und Sein für das Vernünftigste. Wir finden vielmehr, und auch Kant muss in der ersten Hälfte obiger Stelle daran gedacht haben, darin eine Schwierigkeit (G), dass dieses Eine Ich („dasselbe Subjekt“) in eine Zweiheit auseinander geht („Intelligenz und denkend Subjekt“ *und* „gedachtes Objekt“): Diese Schwierigkeit reducirt sich aber darauf, dass dieses Ich Spontaneität *und* Receptivität ist, kurz dass es ein endliches und

nicht ein absolutes Selbstbewusstsein ist, eine Schwierigkeit nicht der Theorie, sondern der Wirklichkeit. Auch Kant fasst diese Schwierigkeit (G) als im Zusammenhange stehend mit der Endlichkeit unseres Selbstbewusstseins, da er hinzufügt „indem ich mir noch andre Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann", womit er jedenfalls die intellektuelle Anschauung meint, in der der innere Sinn wegfallen würde und in der damit Spontaneität („Ich, der ich denke") und Receptivität („Ich, das sich selbst anschaut") nicht „unterschieden" sein würden; dafür spricht überhaupt der Umstand, dass ja ausgesprochener Massen, gleich im nächsten Paragraphen der Kritik ist davon die Rede, ein innerer Sinn nur deshalb nöthig ist, weil wir keine intellektuelle Anschauung haben. Hätte Kant den Begriff dieser intellektuellen Anschauung in voller Schärfe, als eine Identität von Wissen und Sein gefasst, in der Wissen und Gewusstes unmittelbar identisch sind, so wäre auch eine schärfere und sicherere Bestimmung des innern Sinnes möglich gewesen (cf. § 19).

Weshalb Kant der Erscheinung das Ding an sich zu Grunde legt, giebt er selbst mit folgenden Worten der ersten Auflage an: „Was aber die Ursache betrifft, weswegen man, durch das Substratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den Phaenomenis noch Noumena zugegeben hat, die nur der reine Verstand denken kann, so beruht sie lediglich darauf. Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt, dass sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Aesthetik, und es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt, dass ihr Etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung Nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Cirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss" (S. 233, 5). Hierin liegt das Doppelte: Damit unsere Anschauungen Er-

scheinungen, d. h. 1) nicht das Ansichsein selbst („dass sie nicht auf Dinge an sich selbst ... gehe"), 2) nicht blosser Schein seien („weil Erscheinung — sein kann"), deshalb muss eben der Erscheinung das Ding an sich gegenüber gestellt werden. Dieser doppelte Grund wird auch sonst hervorgehoben: „Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen ... Der Begriff eines Noumenon ist also blos ein *Grenzbegriff*, um die Anmassungen der Sinnlichkeit einzuschränken" (S. 237, 2; ebenso S. 238, 1: beides 1. und 2. Aufl.); „Indessen können wir die blos intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Objekt nennen, blos damit wir Etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt" (S. 374, med: 1. Aufl.); „da Erscheinungen Nichts, als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung" (S. 233, 3: 1. Aufl.), damit die Erscheinung als blosse Vorstellung eben nicht in blossen Schein verwandelt werde [1]). Dieses Doppelte ist aber nur eine andere Ausdrucksweise des Satzes: unser Erkenntnissvermögen ist keine intellektuelle Anschauung: Die Anschauungen einer solchen würden das Ansichsein erfassen und unmittelbar selbst ein Daseiendes sein. Daher führt Kant zur Definition des Noumenons den intuitus intellectualis ein (S. 232, 4: 1. Aufl.), daher bedient er sich des Begriffs der intellektuellen Anschauung, namentlich beim innern Sinn, zur Verdeutlichung des Unterschiedes von Ding an sich und Erscheinung (cf. oben § 16). Dass das Setzen des Dinges an sich nicht eine Hypothese des Kriticismus, sondern eine *thatsächliche* Eigenthümlichkeit jedes Denkens (unser „Meinen"), eine in unserer Spontaneität begründete und speciell auf dem Begriffe der *Causalität* beruhende Bestimmtheit unseres Erkenntnissvermögens ist, geht aus folgenden Stellen hervor: „Alle unsere Vorstellungen werden *in der That* durch den *Verstand* auf irgend ein Objekt bezogen und da Erscheinungen Nichts, als Vorstellungen sind, so bezieht sie der *Verstand* auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung" (S. 233, 3); „diesem transscendentalen Objekt

[1]) Hiermit sind ferner in Uebereinstimmung Proleg. § 32 und aus der zweiten Auflage: S. 83, 2; S. 234, 1; S. 235, 2.

können wir allen Umfang und Znsammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben“ (S. 374, m : 1. Aufl.); auf die Frage: „wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äussere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei? . . . ist es keinem Menchen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, dass man die äusseren Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist“ (S. 660, 3 : 1. Aufl.; ferner S. 659, med. und öfter). Aus diesen Stellen ergiebt sich unmittelbar, dass auch für Kant die Erscheinung, die nach ihrem Vorstellungsinhalte, ihrem unmittelbaren Gegebensein zunächst eben nur Vorstellung ist, durch das Setzen des Dinges an sich, zum Unterschiede vom blossen Schein, *zu unserer Vorstellungsweise des Dinges an sich* wird. Man vergleiche *aus der ersten Auflage:* „Dieses transscendentale Objekt lässt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdann Nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntniss an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist“ (S. 233, 3), so dass also umgekehrt durch die sinnlichen Data das Ding an sich vorgestellt wird, natürlich in unserer Weise; *aus den Prologomenen:* „Wenn ich von Gegenständen in Zeit und Raum rede, so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, . . . sondern nur *von Dingen in der Erscheinung*, d. i. von der Erfahrung, als einer besonderen *Erkenntnissart der Objekte*, die dem Menschen allein vergönnt ist“ (§ 52. c, 2. Abs.; cf. ferner § 13, Anm. III, letzter Abs. in.); *aus der zweiten Auflage:* „denn in der Erscheinung werden jederzeit die *Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten,* die wir ihnen beilegen, als etwas *wirklich Gegebenes* angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts *in der Relation* des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird“ (S. 83, 2)[1]).

---

[1]) Cf. ferner S. 60, 1 („Gegenstände“ : cf. S. 59); S. 77, Z. 21 („sie“ sc. die Dinge an sich); S. 78, 1 („Erscheinung *derselben*“).

Dadurch ergiebt sich nun auch eine richtige Auffassung von Kants „Gegenstande" und „objektiver Gültigkeit." Nur auf dem Wege der transscendentalen Deduktion, durch Zusammenfassung des durch die verschiedenen Sinne gegebenen und in ihnen zerstreuten Empfindungsmateriales vermittelst der Kategorien, d. h. im letzten Grunde der synthetischen Einheit der transscendentalen Apperception, kommen wir zur Vorstellung des Gegenstandes (cf. S. 615 etc.), aber dieser Gegenstand ist uns *mehr*, als diese durch die transscendentale Apperception hergestellte Einheit des Mannigfaltigen, wir beziehen diese Einheit auf ein von unserm Vorstellen Unabhängiges, wir *meinen* mit unserer Vorstellung irgend eines Gegenstandes ein Ansichseiendes, welches Gemeinte bei allen verschiedenen Gegenständen freilich immer Dasselbe ist (überhaupt „ein Etwas = x"), indem dieses Meinen immer nur durch denselben unbestimmten Begriff „Etwas überhaupt", „Ding an sich" ausgeführt werden kann (cf. S. 233, 4 und S. 234, 3). Wir *kommen* zum Gegenstande *nur* gleichsam durch Projektion des Ich („das Correlatum der Einheit der Apperception", das Nicht-Ich), aber wir *meinen* mit dem Gegenstande nicht diese Projektion als einen blossen Vorgang unseres Denkens, sondern ein von ihm Unabhängiges: Das transscendentale Objekt bedeutet „ein Etwas = x, wovon wir gar Nichts wissen ..., sondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt", aber es werden doch „alle unsere Vorstellungen ... in der That durch den Verstand auf irgend ein Objekt bezogen, ... auf ein *Etwas*, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung". Liegt so in Kants Gegenstand ausser der durch die transscendentale Apperception hergestellten synthetischen Einheit eines Mannigfaltigen auch die Beziehung auf das Ding an sich, so wird auch sein Begriff der „objectiven Gültigkeit" *mehr*, als nur Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit enthalten. Da wir das Ansichsein nicht unmittelbar selbst zu erfassen vermögen, können wir einem Erkenntniss nur dann *objektive* Gültigkeit zugestehen, wenn wir es für nothwendig und allgemeingültig halten müssen, und in dieser Hinsicht sind „*objektive* Gültigkeit und *nothwendige Allgemein-*

gültigkeit . . . Wechselbegriffe" (Prol. § 19, 1). Aber sowohl das unmittelbare Bewusstsein, als der kritische Philosoph meint (will) in einer objektiv gültigen Erkenntniss nicht nur Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die für uns nur die *Kriterien* eines objektiv gültigen Urtheils sind, zu besitzen, sondern damit ein von unserm Erkennen Unabhängiges, das Ding an sich, zu erfassen. Der Unterschied ist hier nur, dass das gewöhnliche Bewusstsein dieses Erfassen für ein Erkennen des Ansichseins des Dinges an sich hält, während es der kritische Philosoph ausdrücklich nur als unsere Auffassungsweise des Dinges an sich ansieht. Dass in der That in diesem Sinne Kants Begriff der objektiven Gültigkeit zu verstehen ist, ergiebt sich aus folgenden Stellen. Es kann selbst die apriorische Anschauung „ihren Gegenstand, mithin die *objektive Gültigkeit* nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die blosse Form ist" (S. 226, 2 : 1. u. 2. Aufl.); bei den Kategorien kann man, „wenn man alle Bedingungen der Sinnlichkeit wegschafft, die sie als Begriffe eines möglichen empirischen Gebrauchs auszeichnen", nicht „im Mindesten anzeigen . . ., wo sie denn ihre Anwendung und ihr Objekt, mithin wie sie im reinen Verstande ohne Sinnlichkeit irgend eine Bedeutung und *objektive Gültigkeit* haben können" (S. 228, 2 : 1. Aufl.) [1]): Blosse allgemeingültige Denknothwendigkeit, die doch weder den reinen Kategorien, noch den Sätzen der Mathematik abgesprochen werden kann, reicht ihm also zur *objektiven Gültigkeit* nicht hin, es muss vielmehr die Beziehung auf unmittelbare „*sinnliche* Anschauung" (S. 230, fin.) hinzukommen, weil ihm nur in dieser das Ding an sich unmittelbar zu uns spricht, freilich vernehmen wir diese Sprache nur in unserer Weise. Hiermit steht der § 18 der Prolegomena in voller Uebereinstimmug: „Alle unsere Urtheile sind zuerst blosse Wahrnehmungsurtheile: sie gelten blos vor uns, d. i. vor unser Subjekt, und nur hinten nach geben wir ihnen eine neue Beziehung, *nämlich auf ein Objekt*,

---

[1]) Ferner S. 230, fin.; S. 232, fin.; S. 234, fin.: Alles 1. Aufl.; S. 232, 1: 1. u. 2. Aufl. Weitere Belege sind unter den Stellen zu finden, die unten für Kants Lehre aufgeführt werden, dass den Kategorien zum transscendentalen Gebrauche das Objekt fehlt, das uns nur durch sinnliche Anschauung gegeben werden kann.

und wollen, dass es auch vor uns jederzeit und eben so vor jedermann gültig sein solle; *denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch unter einander übereinstimmen, und so* bedeutet die objektive Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts anderes, als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urtheil vor nothwendig allgemeingültig zu halten ..., so müssen wir es auch vor objektiv halten, d. i. *dass es nicht bloss eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes Ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müssten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre*" (cf. ferner Proleg. §§ 17. 19. 20.). Schliesslich berufen wir uns noch auf folgende Worte aus der Vorrede der Kritik der praktischen Vernunft: „Subjektive Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, statt der objektiven, die nur in Urtheilen a priori stattfindet, unterschieben, heisst der Vernunft das Vermögen absprechen, über den *Gegenstand* zu urtheilen, d. i. ihn, und was ihm zukomme, *zu erkennen,* und z. B. ... den Begriff der Ursache im Grunde als falsch und blossen Gedankenbetrug verwerfen. Diesem Mangel der objektiven und *daraus folgenden* allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, dass man doch keinen Grund sähe, andern vernünftigen Wesen eine andere Vorstellungsart beizulegen, wenn das einen gültigen Schluss abgäbe, so würde uns unsere Unwissenheit mehr Dienste zu Erweiterung unserer Erkenntniss leisten, als alles Nachdenken ... Ich erwähne hier nicht einmal, *dass nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objective Gültigkeit eines Urtheils* (d. i. die Gültigkeit desselben als *Erkenntnisses*) *beweise*, sondern, wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch nicht einen Beweis der Uebereinstimmung mit dem Objekt abgeben könne; *vielmehr die objektive Gültigkeit allein den Grund einer nothwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache* (4. Absatz vom Ende der Vorrede): So lange das Causalitätsgesetz nicht von Erscheinungen, sondern von Dingen an sich gelten soll, so lange hat es, auch wenn es von *allen* Menschen als *absolut denknothwendiges* Gesetz anerkannt wird, *doch keine objektive Gültigkeit;* diese objektive Gültigkeit ist mit nothwendiger Allgemeingültigkeit *nicht* iden-

tisch [1]), die letztere ist vielmehr die blosse Folge („daraus folgenden", „allein den Grund") und deshalb für uns das Kriterium jener; würde die objektive Gültigkeit eines Urtheils lediglich in seine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit gesetzt, so würde diese Nothwendigkeit schliesslich eine bloss subjektive und „Hume würde sich bei diesem System des allgemeinen Empirismus in Grundsätzen ... sehr wohl befinden" (3. Abs. vom Ende der Vorrede).

Soll also eine Vorstellung oder ein Urtheil ein *Erkenntniss* [2]) sein, d. h. soll ihm *objektive Gültigkeit* zukommen, so muss sein Objekt einerseits durch „*sinnliche* Anschauung" Beziehung auf das Ding an sich haben, andererseits erst ein Produkt unseres Erkenntnissvermögens (der Kategorienthätigkeit, der transscendentalen Apperception) sein, d. h. es muss Erscheinung, unsre Auffassungsweise des Dinges an sich sein. Insofern ist es gerechtfertigt, wenn die Lehren der von Kant so hoch geschätzten Mathematik, deren innere Denknothwendigkeit ihm über jeden Zweifel erhaben ist, so lange für blosse Hirngespinnster gelten müssen, als nicht durch unmittelbare Wahrnehmung Gegenstände gegeben werden, auf die sie anwendbar sind; insofern, als ihnen die objektive Gültigkeit fehlen würde, darf Kant ferner mit Recht die Kategorien als blosse Gedankenformen und als leer bezeichnen, so lange ihnen nicht ein Gegenstand gegeben wird. Dass aber (die Mathematik, oder) die Kategorien rein für sich, ohne gegebene Gegenstände, überhaupt ohne allen *Denkinhalt* seien, und dass die Kategorien nur in den Formen des Raumes und der Zeit eine Beziehung auf das Ding an sich haben könnten, können wir nicht zugeben; doch davon im nächsten Paragraphen.

---

[1]) Deshalb ist Erdmann's Bestimmung von Kants „objektiver Gültigkeit" (Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung etc. III, 1, S. 78) nicht hinreichend.

[2]) „Hier ist eine Stufenleiter" der Vorstellungsarten. „Die Gattung ist *Vorstellung* überhaupt (repraesentatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewusstsein (perceptio). Eine *Perception,* die sich lediglich auf das Subjekt als die Modification seines Zustandes bezieht, ist *Empfindung* (sensatio); *eine objektive Perception ist Erkenntniss* (cognitio). Diese ist entweder *Anschauung* oder *Begriff* (intuitus vel conceptus)" (S. 280, m : 1. u. 2. Aufl.).

§ 19. *Die Grenzen unseres Erkennens. Die Widersprüche in Kant's Lehre vom Ding an sich.*

Die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori hatte darin ihren Grund, dass es sich bei unserm Erkennen nie um das Ansichsein der Dinge, sondern um ihre Erscheinungsweise in unserm Vorstellungsvermögen handelt, so dass diese eo ipso den Gesetzen dieses Vermögens unterworfen sein muss. Welches diese in der Mathematik, Mechanik und Kategorienlehre darzustellenden Gesetze sind, darauf haben wir hier nicht einzugehen, wohl aber auf die Frage, welche Beschränkungen sich hieraus für unser Erkennen ergeben.

Damit, dass wir das Ansichsein der Dinge nicht erfassen können, ist schon eine Grenze angegeben; finden sich auch Grenzen hinsichtlich ihrer Erscheinungsweisen, so dass die eine unserer Auffassungsweisen der Dinge Erkenntniss genannt werden darf, die andre aber nicht?

Erinnern wir uns, dass nach dem vorigen Paragraphen alle unsere Vorstellungen und Urtheile ohne objektive Gültigkeit, also keine Erkenntnisse sind, wenn uns nicht ein *Gegenstand*, eine Beziehung auf ein *Ding an sich* gegeben wird. Woher kommt uns nun dieser unentbehrliche Gegenstand, dieses zum Begriff unseres Erkennens nothwendig gehörige Ding an sich? Durch die Receptivität? In dieser wird uns allerdings ein mannigfaltiger Empfindungsinhalt gegeben und aufgezwungen, ein Inhalt, den wir nehmen müssen, wie er uns eben entgegentritt, ein Inhalt, der uns, mag er genehm sein oder nicht, zu dem Eingeständniss zwingt: *„er ist“*. Aber er ist doch nur so lange, als er eben im Wissen und durch dasselbe getragen wird; er ist kein durch sich bestehender Gegenstand und ein Ansichseiendes schon deshalb nicht, weil er ein Gewusstes ist. Daher ist jener uns aufgezwungene Empfindungsinhalt zwar stets nicht nur sichere, sondern auch nothwendige Grundlage, fester und unvermeidlicher Ausgangspunkt alles Erkennens, wie denn auch durch ihn erst unser Bewusstsein geweckt wird, *aber er ist bei Weitem nicht hinreichend;* zu einem Gegenstande, einem Ansichseienden, einer Erkenntniss kommen wir *nur dadurch,* dass wir vermöge der Denkfähig-

keiten der Kategorien *über ihn hinausgehen.* Nach dem vorigen Paragraphen sind wir deshalb, weil unser Erkenntnissvermögen nicht nur Receptivität, sondern auch Spontaneität ist, gezwungen, das unmittelbar gegebene Mannigfaltige einheitlich zu verbinden, das so Verbundene auf einen Gegenstand zu beziehen und so von einer blossen Vorstellungseinheit vermittelst des Begriffs der Causalität zu einem Ansichseienden fortzuschreiten (F), die blosse Vorstellungseinheit zur Erscheinung des Dinges an sich zu machen, durch dessen Einwirkung auf unser Erkenntnissvermögen eben jener Zwang, der uns mit dem Mannigfaltigen der Erscheinungen angethan wurde, erklärlich wird. Das gewöhnliche Bewusstsein weiss von diesem Vorgange Nichts, die Erscheinung und das ihr zu Grunde liegende Ding an sich fallen ihm unmittelbar zusammen, ihm ist also thatsächlich nur *eine Erscheinungsweise* des Dinges an sich bekannt, die räumlich-zeitliche. Der kritische Philosoph, der dem gewöhnlichen Bewusstsein den Unterschied der Erscheinung und des Dinges an sich klar machen will, denkt dabei ausser der räumlich-zeitlichen Erscheinung nothwendig auch den abstrakten Begriff des Dinges an sich, er hat es also mit *zwei Auffassungsweisen* des Dinges an sich zu thun, mit der räumlich-zeitlichen des gewöhnlichen Bewusstseins und mit der dieser entgegengesetzten, eben dem abstrakten Begriffe des Dinges an sich. Die erstere kann wieder eine nur räumliche, oder eine nur zeitliche, oder beide zugleich sein; ebenso kann die abstrakte Auffassungsweise ausgeführt werden entweder nur durch den Begriff des Seienden, indem ich das Ding an sich nur als ein Seiendes fasse, oder durch die Begriffe des Seienden und der Causalität, indem ich es als ein Afficirendes fasse, und so fort.

Noch viel weniger wird beim innern Sinn durch Receptivität allein der Gegenstand gegeben. Zwar ist, wenn bei der Selbstbeobachtung etwa das Urtheil (U) gefällt wird: „Es war die Vorstellung Dreieck“, hier zum Setzen des Gegenstandes, des gewesenen Vorstellungsaktes (V) des Dreiecks, nicht mehr erforderlich, als vorher beim äussern Sinn: Das Vorstellen des Dreiecks beim Fällen des Urtheils (U) mag genau übereinstimmen mit dem Vorstellen des Dreiecks im Akte (V), darum handelt es sich hier nicht; als Erscheinung und Ding an sich stehen sich hier gegenüber, nicht die beiden in (U) und in (V)

vorgestellten Dreiecke, sondern die *Vorstellung* „Vorstellung" in (U) und das *thatsächliche* Vorstellen in (V); den in (V) thatsächlich ausgeführten Vorstellungsakt, als das Ding an sich, meine ich in (U) mit dem „Vorstellung", als meiner Auffassungsweise jenes Aktes (cf. oben S. 81, 2); damit ich das „Vorstellung" in (U) auf den wirklichen Vorstellungsakt des Dreiecks in (V) als auf sein Ding an sich, seinen Gegenstand beziehen kann, ist auch nur erforderlich ein einheitliches Zusammenfassen des durch die Selbstbeobachtung mir aufgezwungenen, die Vorstellung „Vorstellung" constituirenden Mannigfaltigen [1]), ein Zusammenfassen eben in der Vorstellung „Vorstellung", und ein Beziehen (F) dieses zur Einheit Zusammengefassten mittelst des Begriffs der Causalität auf den Vorstellungsakt (V) als das Ding an sich, das dem das Urtheil (U) fällenden Denken eben jenes Mannigfaltige aufzwang. *Aber* wenn wir alles Mannigfaltige der innern Erscheinungswelt auf *ein einheitliches Subjekt* beziehen, als das dieser Erscheinungswelt zu Grunde Liegende, so kommt noch hinzu, dass *dieses* Ding an sich, *dieser* Gegenstand nicht nur im Fortschreiten (F) von einem durch Receptivität gegebenen und durch die transscendentale Apperception zur Einheit zusammengefassten Mannigfaltigen zu einem Ansichseienden mittelst des Causalitätsbegriffs *gemeint* wird, dass es vielmehr im Akte „Ich" als einer Einheit von Wissen und Sein *unmittelbar erfasst* ist: Dies Ich war als transscendentale Apperception schon im Vorigen der Kern aller Kategorienthätigkeit, es steht hier, wo es sich um das Subjekt der innern Erscheinungswelt handelt, dieser Erscheinungswelt nicht als ein Jenseitiges, trotz alles Meinens (und Wollens) ewig Unerreichbares gegenüber, sondern fällt als das Gemeinte mit dem Meinenden zusammen: Es ist also soweit gefehlt, dass uns durch Receptivität allein ein Gegenstand gegeben würde, dass hier *vielmehr im Akte „Ich" als einer über den Gegensatz von Receptivität und Spontaneität hinausliegenden Identität von Wissen und Sein* unmittelbar der „Gegenstand gegeben" ist. Aber dieser Gegenstand erhält seine nähere Bestimmung und wird Objekt des Urtheilens und Erkennens doch auch erst

---

[1]) Das Urtheil (U) beruht natürlich auch hinsichtlich des „es war" auf Afficirtwerden (cf. § 15, fin.).

durch Receptivität und Kategorienthätigkeit: alle Begriffe und Urtheile, die von dem Ich ausgesagt werden, alles, was über die unmittelbare Einheit von Wissen und Sein im Akte „Ich“ hinausgeht, ist nur eine vom Ich als dem Ding an sich verschiedene Auffassungsweise desselben (cf. § 15. 16). Alles also, was jemals aus der äussern oder innern Welt Gegenstand unseres Erkennens werden kann (für den einfachen reinen Akt „Ich“ ist unser *Erkennen* zu ohnmächtig, dieser Akt ist kein *Erkennen*), wird damit blos in unserer menschlichen Auffassungsweise ergriffen, der, als seiner Erscheinung, es als Ding an sich gegenübersteht.

Alle diese Auffassungsweisen des Dinges an sich sind nicht nur möglich, sondern nach dem Vorhergehenden zur Entstehung unserer Gegenstände und der Erkenntniss derselben sogar nothwendig und bei jedem Bewusstsein vorhanden, wenn dies auch unmittelbar Nichts davon weiss. Denn jenes Fortschreiten (F) vom aufgezwungenen Vorstellungsinhalte zum afficirenden Ding an sich ist ohne die Auffassungsweise des Dinges an sich als einer Ursache nicht möglich; alle diese Auffassungs- oder Erscheinungsweisen sind also gleichberechtigt. Vorausgesetzt nun, dass die Kategorienlehre von den reinen Verstandesbegriffen an sich, ohne sie noch in Verbindung zu bringen mit Raum und Zeit, synthetische Sätze a priori, lediglich auf Grund der logischen Natur unseres Verstandes, aufstellen könnte, würden da diese Sätze von der abstrakten, lediglich durch die Kategorien hergestellten Auffassungs- oder Erscheinungsweise des Dinges an sich mit demselben Rechte ausgesagt werden können, wie die Sätze der Mathematik und Mechanik von der räumlich-zeitlichen? Wir sehen in der That keinen Grund, der dies hinderte. Dass den an sich leeren Kategorien *nur durch Receptivität ein Gegenstand gegeben würde*, ist eben nicht richtig. Allerdings wird, abgesehen vom Akte „Ich“, nur durch Receptivität Etwas gegeben, *dessen Sein wir unmittelbar anerkennen müssen*, aber dieses Etwas ist nur ein Empfindungsinhalt, kein Gegenstand; zum Gegenstande kommen wir erst dadurch, dass wir nach Gesetzen, die schliesslich in der Natur unseres Verstandes begründet sind (z. B. dem Causalitätsgesetze), über den Empfindungsinhalt hinausgehen; können wir so nur dadurch zu einem Gegenstande, einer Erkenntniss kommen, dass wir,

von einem unmittelbar gegebenen Empfindungsinhalte ausgehend, das Ding an sich durch Kategorien auffassen (F), so muss diese Auffassungsweise des Dinges an sich durch Kategorien eben so nothwendig allen in einer Kategorienlehre aufzustellenden synthetischen Sätzen a priori unterworfen sein, wie die räumlich-zeitliche Auffassungsweise den Sätzen der Mathematik und Mechanik. Wir können also nach dieser Seite hin keine Grenzen unseres Erkenntnissvermögens finden: Alle vom Akte „Ich“ oder vom gegebenen Empfindungsinhalte ausgehenden und von der Natur unseres Denkens geforderten Auffassungsweisen, von der abstraktesten herab bis zur concretesten (der räumlich-zeitlichen), haben denselben Anspruch auf den Namen einer Erkenntniss.

Könnte also z. B. die Naturwissenschaft unwiderleglich nachweisen, dass sich diese räumlich-zeitliche Erscheinungswelt *nur* durch die Annahme erklären lasse, dass die Körper aus absolut einfachen, ausdehnungslosen Atomen mit leeren Zwischenräumen beständen, so würde dieser Nachweis und diese Annahme unter den Begriff der Erkenntniss gehören, obgleich das Einfache ebenso wenig, als das Leere jemals Gegenstand einer unmittelbaren Wahrnehmung werden kann: Auch zum Ding an sich, das wir dieser Erscheinungswelt zu Grunde legen, das allein ihre Verwandlung in blossen Schein verhindert und eine Erkenntniss möglich macht, sind wir nicht durch unmittelbare Wahrnehmung desselben gekommen; selbst die Undurchdringlichkeit, die Schwere, die Bewegung der Körper wird nicht unmittelbar wahrgenommen, auch auf sie wird nur geschlossen von einem unmittelbar gegebenen Empfindungsinhalte aus.

Könnte ferner die Psychologie unwiderleglich nachweisen, dass die seelischen Erscheinungen *nur* durch die Annahme der absoluten Einfachheit der Seele erklärt werden könnten, so würden wir uns ebenso an die Unwahrnehmbarkeit dieser Einfachheit *gar nicht im Geringsten* kehren, diese Lehre vielmehr als eine streng wissenschaftliche Erkenntniss anerkennen.

Könnte endlich unwiderleglich nachgewiesen werden, dass das Naturleben *nur* unter der Voraussetzung einer zweckthätigen Intelligenz zu begreifen wäre, so würde uns die Unwahrnehm-

barkeit derselben *gar nicht im Entferntesten* hindern, diese Annahme mit dem Namen einer Erkenntniss zu belegen.

Freilich, je mehr sich unsere Erkenntniss von unmittelbarer Wahrnehmbarkeit entfernt, um so mehr verliert sie an Anschaulichkeit und damit an unmittelbarer Ueberzeugungskraft, um so schwieriger und zugleich, wegen der Möglichkeit des Irrthums, um so unsicherer wird sie, während sie andererseits für unsere wissenschaftlichen, religiösen und moralischen Bedürfnisse um so interessanter und wichtiger wird: Daher kommt es, dass dann *thatsächlich* an die Stelle wirklicher und unwiderleglich bewiesener Erkenntniss vielfach der Glaube tritt. Aber im *Princip* verdient jede Lehre, soweit sie auch von unmittelbarer Wahrnehmbarkeit sich entfernt, den Namen der Erkenntniss, *vorausgesetzt,* dass sie durch eine, wenn auch noch so lange, aber *richtige* Schlusskette schliesslich auf unmittetbar Gegebenes (den Akt „Ich" oder einen sichern Empfindungsinhalt) sich stützt.

Man könnte uns einwenden, dass wir so höchstens zu einer subjektiv nothwendigen Gedankenverbindung kämen, aber zu keiner objektiven Erkenntniss. Wenn *ich auch denken müsse,* dass meinen Vorstellungen ein Ding an sich zu Grunde liege, sei dies das Ich an sich allein, oder ausser diesem noch ein vom Ich verschiedenes Ding an sich, so sei damit doch noch gar nicht bewiesen, dass auch *wirklich* ein solches Ding an sich vorhanden sei. Dieser Einwurf heisst entweder gar Nichts, oder er wiederholt nur, was wir selbst schon gesagt haben (§ 15). Das „wirklich vorhanden sei" hat nur dann überhaupt einen Sinn, wenn wir es als Inhalt irgend eines Wissens (W) fassen. Ist dieses Wissen von derselben Beschaffenheit, wie unser Erkenntnissvermögen, so sind für dasselbe die für uns denknothwendigen Gedanken ebenfalls denknothwendig, es muss ebenfalls ein Ding an sich setzen. Ist das Wissen (W) zwar ebenfalls von seinem Wissensinhalte verschieden, so dass es also *keine* Identität von Wissen und Sein ist, sonst aber von ganz anderer Natur, als unser Wissen, so mag es sein, dass zu seinem Inhalte das Setzen eines Dinges an sich nicht gehört, deshalb aber ist unser Setzen des Dinges an sich nicht falsch, da ja *dieses* Wissen (W) ebensowenig einen Anspruch auf absolute Wahrheit hat, als der unsre. Ist das Wissen (W) endlich

das absolute Selbstbewusstsein selbst, so gehört, wie wir ausdrücklich hervorgehoben haben (§ 15), das Setzen des Dinges an sich nicht zu seinem Inhalte, da unsre Kategorien (Ding an sich) ebensowenig an das Absolute, an das Ansichsein heranreichen, als unsre Anschauungen: Daraus folgt aber nur, dass unser Setzen des Dinges an sich ebensowenig eine Erkenntniss der absoluten Wahrheit ist, was es ja aber auch gar nicht sein will, als all unser Denken. Der Gedanke (G) „Unsern Vorstellungen liegt das uns afficirende, die Vorstellungen uns aufzwingende Ding an sich zu Grunde“ will natürlich ebenfalls nur relative Wahrheit sein, *die Form* der absoluten Wahrheit, die dem Verhältniss derselben zu unserm Erkenntnissvermögen gemäss ist; die *objektive* Gültigkeit dieses Gedankens besteht nur darin, dass *erstens* sein Inhalt ein objektiver ist, dass er seinen Inhalt hinstellt nicht als Etwas, das in jedem Erkenntnissvermögen so *gedacht wird,* sondern als Etwas, das objektiv, unabhängig von diesem Gedachtwerden so *ist* (welches „ist“ natürlich kein Ansichsein sein soll, sondern nur die dafür uns allein mögliche Denkform) und dass *zweitens* dieser objektive Inhalt nicht ein beliebiger subjektiver Einfall dieses oder jenes individuellen Erkenntnissvermögens ist, sondern ein denknothwendiger Gedanke eines jeden menschlichen Denkens. Will man dies Doppelte eine blos subjektive Denknothwendigkeit nennen, so steht das natürlich Jedem frei, dann muss aber auch das logische Gesetz der Identität und des Widerspruchs so genannt werden: *Wir* können nicht weiter, nur in einem absoluten Selbstbewusstsein würde das Wissen (Subjekt) zugleich das Sein (Objekt) sein. Oder wollte gar Dieser oder Jener, den Causalitätsbegriff leugnend, den Gedanken (G) nicht als denknothwendig anerkennen, so würde ihm das ebenfalls frei stehen, ebenso wie die Leugnung der Gesetze der formalen Logik; wir würden ihn dann entweder nicht zu uns rechnen können, oder uns damit begnügen müssen, ihm das Geleugnete als in seinem eignen Denken thatsächlich vorhanden nachzuweisen.

Man könnte ferner, wenn dem Subject S durch den innern Sinn der Gedanke aufgezwungen wird „Die Vorstellung dieses Buches ist“ (U), die Wahrheit von (U) in Zweifel ziehen und sagen: Wenn das Subjekt S den Gedanken (U) hat, so darf S

als unmittelbare Wahrheit zunächst eben nur gelten lassen „Ich hab' den Gedanken (U)" (U_1). Denn wenn wir Ernst machen damit, dass S kein absolutes Selbstbewusstsein besitzt, d. h. hier, dass das Vorstellen dieses Buches (T) und das Urtheil (U), das Wissen dieses Vorstellens, zweierlei ist, dass (U) durch den innern Sinn nur möglich ist, nachdem (T) ist, so wäre es wohl in abstracto denkbar, dass wohl (U) wäre, aber (T), das in (U) Behauptete, nicht (cf. unten „zeitliche Amputation"). Zunächst aber könnte man doch *vom Subjekt S selbst nicht* verlangen (F), dass es nicht den Gedanken (U), sondern nur den Gedanken (U_1) für ganz sichere Wahrheit halten soll. Denn thäte es dieses nun auch, so würde der hyperskeptische Beobachter von S nun doch wieder sagen: S hat den Gedanken (U_1) und hält ihn für richtig; eigentlich aber ist doch sichere Wahrheit nur „S hat den Gedanken (U_1)" (U_2) u. s. w. Diese Forderung also ist unausführbar. Es ist dies die unmittelbare und nothwendige Folge davon, dass mein Denken nicht Identität von Wissen und Sein ist, dass ich mit jedem Gedanken nicht diesen Gedanken selbst meine, sondern ein davon Verschiedenes, dass ich also z. B. in dem Gedanken (U) das Sein der Vorstellung dieses Buches meine, nicht den Gedanken (U) selbst, welch letzteres Meinen nur durch den Gedanken (U_1) ausführbar ist. Da also jedes endliche Denken, und also auch das von S, über den durch die Forderung (F) entstehenden progressus in infinitum nur dadurch hinaus kommen könnte, dass es vielmehr absolutes Selbstbewusstsein wäre, so ist es sogar ein Widerspruch, *ein offenbarer Verstoss gegen die formale Logik*, an das *endliche* Erkenntnissvermögen S *die Forderung (F)* zu stellen: Wir müssen dem S vielmehr die Berechtigung zum Urtheile (U) und zum Glauben an dessen Wahrheit zugestehen. Ebendeshalb, weil S kein absolutes Selbstbewusstsein besitzt, weil das in seinem Wissen Gemeinte nie (abgesehen vom Akte Ich) das Wissen selbst ist, sondern ein davon Verschiedenes, kann es nur durch einen *Zwang* zur Wahrheit kommen (während ein absolutes Selbstbewusstsein in *freier* Gedankenentwicklung unmittelbar die Wahrheit hat), nur dadurch einen ihm als wahr geltenden Inhalt bekommen, dass es dem Zwange sich unterwirft, ihn anerkennt durch sein dem Aufgezwungenen unmittelbar zugestandenes „es ist". Damit

ist freilich eingeräumt, dass die Wahrheit des S nur von untergeordnetem Werthe ist, indem es zwar überzeugt ist, dass (T) wirklich sei, in Wirklichkeit aber (T) vielleicht gar nicht ist, sodass also die Wahrheit des S nicht eine *Uebereinstimmung* mit einem unabhängig von seinem Wissen Bestehenden ist, sondern nur eine *Denknothwendigkeit*. Wir haben ja aber auch gleich anfangs dem endlichen Subjekt S ausdrücklich die Uebereinstimmung seines Denkens mit einem Ansichsein abgesprochen und damit eo ipso seiner Wahrheit nur den Rang der Denknothwendigkeit zuerkannt, als nothwendige Folge davon, dass sein Erkenntnissvermögen keine Identität von Wissen und Sein ist. Was heisst denn überhaupt jenes „Es wäre in abstracto denkbar, dass (T) in Wirklichkeit vielleicht gar nicht ist"? Auf dem Standpunkte unseres Erkenntnissvermögens offenbar Nichts; denn da „ist", was wir als seiend denken müssen. Es ist also gesagt von einem Standpunkte aus, der über unserm menschlichen Erkenntnissvermögen liegt und von dem aus eben das Subjekt S beobachtet wird: Dieser Standpunkt aber hat für uns keineu Werth und seine Einwürfe sind für uns ohne Sinn, da wir ja von vornherein die Denknothwendigkeit als die *einzige* Richtschnur unseres Denkens kennen: Jener Standpunkt ist entweder der eines andern endlichen Denkens, dann hat dies eben sowenig die absolute Wahrheit, wie wir, oder er ist der des absoluten Selbstbewusstseins, dann haben wir in § 15 schon die Relativität unseres Denkens *ausdrücklich und principiell* behauptet [1]).

[1]) Wir stimmen also Ulrici darin bei, dass „die Denknothwendigkeit ... das alleingültige Kriterium der Wahrheit" ist (Grundprincip der Philosophie, II, S. 5). Wenn wir ferner dieser Denknothwendigkeit die Eigenthümlichkeit unseres Erkenntnissvermögens zu Grunde legen, dass bei ihm Wissen und Gewusstes nicht identisch, sondern verschieden sind, und nicht Ulrici's unterscheidende Denkthätigkeit, die auch sich selbst von ihren Gedanken unterscheidet, so ist das hier kein sehr wesentlicher Unterschied. Dass aber das nothwendige und willkürliche Denken unser „Selbstbewusstsein selbst erst möglich machen", und dass die Kategorien „die allgemeinen Unterscheidungsnormen sind, nach welchen das absolute Denken sich selbst von seinen Gedanken, den mannigfaltigen Ideen der die Welt constituirenden endlichen und zeitlichen Wesen, und letztere wiederum von einander unterscheidet, welche demgemäss auch im menschlichen Denken als gesetzlich wirksame Normen seiner unterscheidenden Thätigkeit immanent sind und somit für dasselbe ebensosehr subjektive (ideelle) als objektive (reelle) Bedeutung haben" (S. 403), können wir

Ist das denn aber nicht ein Widerspruch, dass wir grundsätzlich die Erkenntniss des Ansichseins leugnen und doch fortwährend — und noch dazu ziemlich ungenirt! — von einem Ding an sich sprechen? Ist nicht das vom Ding an sich ausgesagte Sein auch schon eine Erkenntniss? Ja ist nicht bereits der Satz (S) „Das Ding an sich ist unerkennbar“ nicht nur selbst eine Erkenntniss, sondern an sich selbst schon ein Widerspruch, da ich das Ding an sich nur denken kann mit Hülfe meiner Begriffe und da ich also, *indem* ich das Subjekt des Satzes (S) denke, nothwendig einen Begriff (B) vom Ding an sich habe, mit Hülfe dessen ich ja unmittelbar das Ding an sich erfasse, erkenne? Allein dieses Erfassen durch den Begriff (B) wird in dem Satze (S) ja grade als nur *meine* Auffassungsweise des nach seinem Ansichsein (A) *unfassbaren* [1]) Dinges an sich hervorgehoben.

---

nicht zugeben. Wir können nach § 15 den Akt „Ich“ selbst nur als eine Identität von Wissen und Sein fassen und damit als ein ursprüngliches, von allem sonstigen Inhalte und Thun unseres Denkens unendlich verschiedenes und deshalb von keiner Denkthätigkeit ableitbares Moment unseres Erkenntnissvermögens, das wohl erst bei Gelegenheit der auf ein Nichtich gerichteten Denkthätigkeit auftritt, an sich selbst aber für jede solche Denkthätigkeit incommensurabel ist: denn der Unterschied zwischen dem Akt „Ich“, als einer Identität von Wissen und Sein, und jeder unterscheidenden Denkthätigkeit, als einer *Nicht*-Identität von Wissen und Sein, ist ein *absoluter*. Nach demselben § 15 würde das absolute Denken, zu dessen Denkinhalte auch *unsere Kategorien* gehörten, kein *absolutes* sein: es wäre höchstens der intellectus archetypus (Kant meint aber, dass dieser keine Kategorien brauche, als ein anschauender Verstand), bei dem zum Wissen noch eine *mit dem Wissen nicht identische* schöpferische Macht hinzukommt, dem *deshalb* seine eigenen Geschöpfe nach ihrem Ansichsein unfassbar sind, der also *keine absolute* Wahrheit besitzt. — Wir wollen hiermit nur die Grenze angegeben haben zwischen Ulrici's System und unserer Auffassung des menschlichen Erkenntnissvermögens. Letztere mussten wir, um die gewählte Aufgabe der Messung des Kantischen Kriticismus an unserm Begriffe des absoluten Selbstbewusstseins lösen zu können, eingehender *begründen;* eine ausführliche *Widerlegung derjenigen Lehren aber*, die nur unserer Ansicht über das menschliche Denken widersprechen, aber zu unserer eigentlichen Aufgabe *nicht in unmittelbarer* Beziehung stehen, ist hier unmöglich.

[1]) *Unfassbar, nämlich für mein Erkennen.* Im Akt „Ich“ ist allerdings ein Ansichseiendes erfasst, indem dieser Akt über dem Gegensatze von Erscheinung u. Ding an sich steht; aber dieser Akt ist eben kein Erkennen (Urtheilen). So ist auch das Folgende zu verstehen. — Cf. § 15, 4. Anm.

Schliesst denn aber nicht dieses Hervorheben ein Unterscheiden meiner Auffassungsweise (B) und des Ansichseins (A) ein, bei welchem Unterscheiden doch wieder nothwendig das Ansichsein (A) *gedacht* werden muss, wozu abermals ein Begriff (B_1) des Ansichseins (A) erforderlich ist? Ist so nicht schliesslich doch einmal zum Denken des Satzes (S) ein Erfassen des Dinges an sich nothwendig, das nicht mehr als nur *mein* Erfassen dem Ansichsein gegenübergestellt werden kann, da zu einem solchen Gegenüberstellen immer wieder ein neues Erfassen des Ansichseins erfordert werden würde? Wir müssen zugeben, dass wir uns beim Denken des Dinges an sich schliesslich einer Auffassungsweise desselben schuldig machen und nothwendig schuldig machen müssen, mit der wir, obgleich sie *thatsächlich nur unsere* Auffassungsweise ist, doch das Ding an sich selbst meinen, ohne dass wir das Ungenügende dieser Auffassungsweise bemerken, verbessern, zu verbessern vermögen, zu verbessern ein Bedürfniss haben. Aber wir müssen auch dabei bleiben, dass das beim Denken des Dinges an sich Gemeinte nicht mein Begriff (B) ist, oder ein mit seinem Inhalte Uebereinstimmendes (cf. § 15), dass das Meinen, wie überhaupt, so auch beim Denken des Dinges an sich, ein Hinausgreifen ist über den Inhalt des das Meinen begleitenden Vorstellens. Die ganze Schwierigkeit reducirt sich also darauf (W), *dass das Denken niemals erreichen kann, was es will:* es *meint, will* das Ding an sich nach seinem Ansichsein, kann eben dies aber nur durch *seine* Auffassungsweise denken, das Meinen, Wollen des Ansichseins ist ausführbar nur durch das Fürunssein des Ansichseins. Will man diese Schwierigkeit (W) einen Widerspruch nennen, so steht das natürlich Jedem frei; aber sie ist *kein logischer Widerspruch,* der den Satz, der diese Schwierigkeit (W) ausspricht, eo ipso als ein contradictio in adjecto hinstellte. Wenn der reuige Sünder sich sagt „Du liebst das Gute und thust das Böse“ (V), so drückt dieses Selbstbekenntniss (V) einen Widerspruch aus und dennoch ist es wahr: Die Wahrheit besteht eben darin, dass in seinem moralischen Leben ein Widerspruch ist. Ebenso bringt der Satz (S) den Widerspruch (W) zum Ausdruck und dennoch ist er wahr: Die Wahrheit ist eben, dass in unserer erkenntnisstheoretischen Natur der Widerspruch (W) liegt. Diese Schwierigkeit ist nichts Anderes, als dass

unser Erkenntnissvermögen kein absolutes Selbstbewusstsein, keine Identität von Wissen und Sein ist: Wäre unser Denken dies, so wäre das Ansichsein kein Jenseitiges für uns; da es eine Identität von Wissen und Sein aber nicht ist, so kann das Ansichsein für uns natürlich nur sein — durch sein Fürunssein, in der Form *unserer* Auffassungsweise. Ein Ignoriren des Ansichseins ist nur einer einseitigen Auffassungsweise unseres Erkenntnissvermögens möglich und führt zu einer nur eingebildeten Identität von Denken und Sein, die in Wahrheit keine ist.[1]) Die Schwierigkeit (W), die also keine Schwierigkeit unserer Lehre, sondern unserer erkenntnisstheoretischen menschlichen Natur ist, kann uns vielleicht dazu veranlassen, in einem absoluten Selbstbewusstsein als einer Identität von Wissen und Sein eine Lösung derselben zu suchen: Darum handelt es sich hier aber nicht; hier haben wir die Endlichkeit unseres menschlichen Erkenntnissvermögens, seine Mangelhaftigkeit und Relativität anzuerkennen. Indem wir dies thun, *lehren* wir also: *Die Natur unseres Erkenntnissvermögens* ist, dass einerseits aller Vorstellungsinhat eben *nur unser* Vorstellungsinhalt ist, dass aber andererseits in diesem Vermögen ein Hinausstreben über diesen Inhalt ist, das *Meinen* (Wollen) eines von *allem* Vorstellungsinhalte, auch von *dem* Inhalte, mit Hülfe dessen dieses Meinen ausgeführt wird, Verschiedenen (x); *dieses Meinen ist der eigentliche Quell des Dinges an sich und dieses Meinen ist der specifische, charakteristische Unterschied unseres endlichen Denkens* als einer *Nicht*-Identität von Wissen und Sein — im Akte „Ich" selbst ist kein Meinen — gegen ein absolutes Selbstbewusstsein; dieses Meinen setzt allen unsern Vorstellungen das Gemeinte (x) als das Ding an sich entgegen, sowohl den concretesten Anschauungen, als den abstraktesten Begriffen; durch dieses Meinen werden sowohl unsere räumlich-zeitlichen Anschauungen, als die Begriffe des Dinges an sich selbst als eines Seienden, Afficirenden etc. zu blossen Auffassungsweisen des Dinges an sich, denen immer noch das Gemeinte (x) als das *ewig Unerreichbare* gegenübersteht; alle diese Auffassungsweisen des Dinges an sich haben gleiches Recht auf den Namen einer Erkenntniss.

---

[1]) Cf. die Entwicklung von Fichte zu Schelling und Hegel.

Mit dieser Auffassungsweise ist Kant nicht durchweg einverstanden. Dieser lehrt vielmehr: Es „hat die transscendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transscendentale Aesthetik ihr darbietet, um *zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben*, ohne den sie *ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde*" (S. 104, 2 : 1. u. 2. Aufl.); die Kategorien sind „*Nichts als Gedankenformen*, die *blos das logische Vermögen* enthalten, das *mannigfaltige in der Anschauung Gegebene* in ein Bewusstsein a priori zu vereinigen, und da können sie, wenn man ihnen die uns allein mögliche Anschauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als jene reinen sinnlichen Formen, durch die doch wenigstens ein Objekt gegeben wird, anstatt dass eine unserm Verstande eigne Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzukommt, gar Nichts bedeutet" (S. 234, 1 : 2. Aufl.)[1]). Da also die Kategorien an sich selbst keinen Inhalt, kein zu verbindendes Mannigfaltiges haben, uns ein solches aber, da uns intellektuelle Anschauung fehlt, nur durch Sinnlichkeit gegeben werden kann, so haben die Kategorien keinen Gebrauch und keine Bedeutung jenseits der Grenzen der Erfahrung. Aber wenn Kant auch zugäbe, dass die reinen Begriffe an sich selbst schon einen Inhalt haben, so fehlt ihnen doch noch *das Objekt, der Gegenstand* und dieser kann uns nur durch sinnliche Anschauung gegeben werden; also können die Kategorien auch nur in ihrer Anwendung auf räumlich-zeitliche Erscheinungen eine *Erkenntniss* liefern, zu deren Begriff ja

---

[1]) Hierher gehören ferner folgende Stellen: De mundi sensibilis, § 8; Kritik S. 227 — S. 230 (besonders S. 230, 4: „Es hat etwas Befremdliches und sogar Widersinniges an sich, dass ein Begriff sein soll, dem doch eine Bedeutung zukommen muss, der aber keiner Erklärung fähig wäre. Allein hier hat es mit den Kategorien diese besondere Bewandtniss, dass sie *nur vermittelst der allgemeinen sinnlichen Bedingung eine bestimmte Bedeutung* und Beziehung auf irgend einen Gegenstand haben können, diese Bedingung aber aus der reinen Kategorie weggelassen worden, da diese denn Nichts als die logische Funktion enthalten kann, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen": 1. Aufl.); Proleg. § 39, 6. u. 7. Abs.; Krit. S. 133, 2 (2. Aufl.); S. 233, 3 etc. (1. Aufl.); S. 136, 2 (2. Aufl.); S. 151, 3 (1. u. 2. Aufl.); S. 156, 2 (1. u. 2. Aufl.); I, S. 436, in. (gegen Eberhard). — Entsprechendes von den Ideen: Krit. S. 293, 1 (1. u. 2. Aufl.).

nothwendig die Beziehung auf den Gegenstand gehört (cf. § 18). So heisst es gleich am Eingange der transscendentalen Aesthetik: „Alles Denken aber muss sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte), vermittelst gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann" (S. 59, 1 : 1. u. 2. Aufl.); und am Anfang der transscendentalen Logik: „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniss aus, sodass weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniss abgeben können" (S. 86, 1 : 1. u. 2. Aufl.); und im Abschnitte „Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile": „Wenn eine Erkenntniss objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muss der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken Nichts erkannt, sondern blos mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts Anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung, (es sei wirkliche, oder doch mögliche,) beziehen" (S. 161, 4 : 1. u. 2. Aufl.).[1] Hier und auch sonst (S. 149, 2 u. S. 226, m: 1. u. 2. Aufl; S. 609 : 1. Aufl.) ist es vor Allem die *Gegenstandslosigkeit*, weshalb den reinen Kategorien für sich aller Inhalt abgesprochen, das Prädikat „leere Begriffe" beigelegt wird.[2] Dieser etwas auffallende Sprachgebrauch des Wortes „leer" findet seine Erläuterung in dem Begriffe der realen Definition: Dass Gebrauch und Beziehung der Kategorien auf Gegenstände nur „in der Erfahrung gesucht werden" können, „erhellt auch daraus, dass wir sogar keine einzige derselben

---

[1]) Ferner gehören hierher: Krit. S. 155, 5; S. 231, 2; S. 232, 1; S. 236, 2 etc.; S. 419, fin.; S. 518 etc. (Alles 1. u. 2. Aufl.); S. 610, 1 (1. Aufl.); §§ 22—24 (2. Aufl.); Proleg. § 34; Metaphysische Anfangsgründe der Naturw., Vorrede, zweite Note, „2. zugestanden etc." (S. XVIII, med.).

[2]) Zur Bedeutung von „leer" in dieser Verbindung vergleiche man Krit. S. 117, 1 (1. u. 2. Aufl.); S. 630, 3 (1. Aufl.); S. 237, 2 u. S. 437, Note (1. u. 2. Aufl.); S. 133, 1 (2. Aufl.).

real definiren, d. i. die Möglichkeit ihres Objektes verständlich machen können, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen, als auf welche, als ihre einzige Gegenstände, sie folglich eingeschränkt sein müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, *alle Bedeutung d. i. Beziehung aufs Objekt* wegfällt, und man durch kein Beispiel sich selbst fasslich machen kann, was unter dergleichen Begriffen denn eigentlich für ein Ding gemeint sei" (S. 227, 2 : 2. u. zum Theil 1. Aufl.); „Ich verstehe hier die Realdefinition, welche nicht blos dem Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt, sondern die, so ein klares Merkmal, daran der Gegenstand (definitum) jederzeit sicher erkannt werden kann und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in sich enthält. Die Realerklärung würde also diejenige sein, welche nicht blos einen Begriff, sondern zugleich die *objektive Realität* desselben deutlich macht" (S. 228, fin. : 1. Aufl.). „Mit einem Worte, alle diese Begriffe lassen sich durch Nichts *belegen,* und dadurch ihre *reale Möglichkeit* darthun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben,) weggenommen wird, und es bleibt denn nur noch die *logische Möglichkeit* übrig, d. i. dass der Begriff (Gedanke) möglich sei, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich *auf ein Objekt beziehe und also irgend Etwas bedeute*" (S. 229, fin. : 2. Aufl.); daher kommt es, dass wir selbst „die *Möglichkeit* keines Dinges nach der blossen Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen" (S. 220, in. : 2. Aufl.); es kann „die Möglichkeit eines Dinges niemals blos aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, dass man diesen durch eine ihm correspondirende Anschauung belegt, bewiesen werden. Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müssten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdann wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung" (S. 236, 1 : 2. Aufl.). — Dass diese für Kants Kriticismus so wesentlichen Gedanken auch später noch oft genug hervorgehoben werden, ist selbstverständlich; wir verweisen auf: Kritik

der praktischen Vernunft, I. Th. II. B. II. H. VII, 2. u. letzter Absatz (S. 245. 246. 254. 255); Kritik d. Urtheilskr. § 57 Anm. I u. § 91; besonders aber auf die Schrift gegen Eberhard (I, S. 403, S. 406 etc., S. 416, S. 431 etc., S. 435 etc., S. 449, S. 468 etc.), in der Kant Erberhards Missverständnisse der Kritik in Uebereinstimmung mit dieser zurückweist, ohne aber neue Momente für seine Auffassung beizubringen. Dass vor Allem die Verwerfung der Metaphysik des Uebersinnlichen als einer theoretischen Erkenntniss die nothwendige Consequenz dieser Auffassung ist, brauchen wir nicht hervorzuheben.

Dass Raum, Zeit und Kategorien nicht als fertige Vorstellungen angeboren sind, sondern nur als Vorstellungsformen, als Fähigkeiten in uns liegen, dass ferner all unser Vorstellen (Anschauen, Denken) insofern nur eine formale Thätigkeit ist, als dieses Vorstellen kein solches ist, mit dem zugleich das Dasein des Vorgestellten gegeben wäre, dass es solange ohne objektive Gültigkeit ist, als ihm nicht ein Gegenstand, ein Ding an sich in unserer Auffassungsweise, gegeben wird, damit sind wir durchaus einverstanden. Deshalb aber dieses Vorstellen an sich als *leer* zu fassen, dem erst durch die Empfindung ein Inhalt gegeben werden müsse, ist ungerechtfertigt. Dass die Sätze der Mathematik an sich, ohne „empirische Gegenstände", „gar Nichts bedeuten" würden (S. 227, in.: 1. u. 2. Aufl.), widerspricht Kants eignen Lehren. Raum und Zeit sind nicht nur Anschauungs*formen,* sondern selbst Anschauungen, sodass doch Raum und Zeit selbst der *Inhalt* dieser Anschauungen sind, wenn auch ein Inhalt von nur *ideellem* Sein, ohne Beziehung auf ein *Ding an sich,* ohne *objektive* Gültigkeit. Würde in der reinen Raumanschauung, etwa beim Ziehen einer Linie in Gedanken, nicht fortwährend doch Etwas gesetzt, — dieses Etwas ist dann doch ein Inhalt, der *nicht* durch empirische Gegenstände gegeben wird —, so wäre unsere Raumanschauung auch ganz ungeeignet, bei der sinnlichen Wahrnehmung als Form der Sinnlichkeit den Empfindungsinhalt in das Nebeneinander aus einander zu ziehen. Die mathematischen Lehren sind doch Denknothwendigkeiten, auch wenn sie niemals an „empirischen Gegenständen" objektive Gültigkeit bekommen könnten: So sagt denn auch Kant selbst, dass durch die „reinen sinnlichen Formen ... doch wenigstens ein Objekt gegeben

wird", während die Kategorie rein für sich „gar Nichts bedeutet" (S. 234, 1), dass durch das Zusammenwirken der reinen Anschauung und der reinen Kategorien, — denn durch die reine Anschauung allein ist dies nach der transscendentalen Deduktion nicht möglich —, doch noch ein Objekt, nämlich eine mathematische Figur, gegeben wird, durch die Kategorien allein aber gar Nichts.

Indess, sind denn die Begriffe Sein, Etwas, Ursache etc. *so ausschliesslich* nur Denk*formen*, dass sie gar keinen Inhalt besässen? Dann könnten sie einfach gar nicht gedacht werden. Dass die reinen Kategorien nicht leere Formen sind zum Denken eines Inhaltes, sondern dass sie Denkformen nur dadurch sein können, dass ihrem Gebrauch ein apriorischer Denkinhalt zu Grunde liegt, kann Kant nicht leugnen: Dieser den Urtheilsformen zu Grunde liegende begriffliche Inhalt ist es ja eben, der in dem „Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe" die Kategorien abgiebt. Kant selbst giebt ja ferner an, welches dieser Inhalt der reinen Kategorien, ohne Hinzunahme von Raum, Zeit und Schema, ist: „Vom Begriffe der Ursache würde ich, (wenn ich die Zeit weglasse, in der Etwas auf etwas Anderes nach einer Regel folgt,) in der reinen Kategorie ... finden, ... dass" sie „so Etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines Andern schliessen lässt" (S. 228, 1 fin.: 1. u. 2. Aufl.; cf. hierzu S. 230, fin.: 1. Aufl.) und entsprechend von den andern Kategorien. Dass dies freilich keine eigentlichen Definitionen sind, geben wir zu: „Die logischen Functionen der Urtheile überhaupt: Einheit und Vielheit, Bejahung und Verneinung, Subjekt und Prädikat, können ohne einen Cirkel zu begehen nicht definirt werden, weil diese Definition doch selbst ein Urtheil sein und also diese Functionen schon enthalten müsste" (S. 230 fin.); dass die Kategorie der Ursache so Etwas sei, „woraus sich auf das Dasein eines Andern schliessen lässt" (D), versteht nur der, der beim Denken von (D) „Ursache" denkt; es gehört eben zum Begriff der Kategorien, dass sie, als *Stammbegriffe* des Verstandes, durch keine andern Begriffe (Kategorien) erschöpft werden können, dass jede neue Kategorie eine *neue* Denkform ist. Allein dies ändert sich gar nicht, wenn der Zeitbegriff hinzugenommen wird, Kants Realdefinitionen sind eben so wenig

wirkliche Definitionen [1]). Dass er die Kategorien durch Hinzunahme der Formen der Sinnlichkeit „real definiren, d. i. die *Möglichkeit ihres Objekts* verständlich machen“ und ihnen so „Bedeutung d. i. *Beziehung aufs Objekt*“ geben kann, beruht schliesslich darauf (cf. Krit. S. 235, 4), dass es sich bei diesem Objekt nicht um das Ding an sich, sondern um seine Erscheinung handelt, und dass das Zustandekommen dieser Erscheinung ohne die Kategorien nicht möglich ist: Eben dasselbe ist ja aber auch bei unserer rein *begrifflichen* Auffassungsweise des Dinges an sich, die wir oben der räumlich-zeitlichen hinzugefügt haben, der Fall: Auch hier handelt es sich nur um *unsre* Auffassungsweise (also um Erscheinungen), auch diese rein begriffliche ist ja eben nur durch die Kategorien möglich.

Es ist also soweit gefehlt, dass die Kategorien an sich, ohne Raum und Zeit, keinen Inhalt besässen und die Beziehung auf den Gegenstand (Ding an sich) nicht zuliessen, dass vielmehr der *Empfindungsinhalt* für uns ohne Werth sein würde, wenn er nicht durch und unter die Begriffe Seiendes, Etwas gefasst werden könnte, deren Inhalt und Wichtigkeit für unser Denken nicht in extensivem Reichthum, sondern in intensivem Gehalte besteht. Erst durch diese Begriffe wird er in das Reich des Denkens erhoben, erst durch das fernere Hinzutreten der Begriffe Causalität, Ding an sich etc. kommen wir zum *Gegenstande*. Dass wir, von dem Akte „Ich“ abgesehen, zu einem Ding an sich nur von einem gegebenen Empfindungsinhalte aus kommen, dass die Kategorien selbst auf das im Akte „Ich“ unmittelbar, aber nicht als Erkenntniss, gegebene Ding an sich nur dadurch anwendbar sind, dass das diese Anwendung ausführende Subjekt (S_2) von dem den Akt „Ich“ ausführenden Subjekte (S_1) afficirt wird (cf. § 15), haben wir selbst ausdrücklich hervorgehoben: Aber der „Empfindungsinhalt“, sowohl der durch den „inneren Sinn“ als der durch den äussern gegebene, ist nur deshalb nothwendig, damit wir Etwas haben, das uns aufgezwungen wird, dem wir das „es ist“ zugestehen müssen und das so der feste Ausgangspunkt

---

[1]) Man beachte, dass Kant im Begriffe Ursache das „durch“ stark vernachlässigt.

unserer Thätigkeit werden kann. Denn ein solcher Zwang ist, da mein Erkenntnissvermögen keine Identität von Wissen und Sein ist, nothwendig, wenn ich zu einem Seienden kommen soll: Im Urtheile (U) „Es war die Vorstellung Dreieck“ *meine* ich nicht, dass dieses Urtheil (U) sei (in dieser Weise könnte es nur bei einem absoluten Selbstbewusstsein sein), sondern ein ihm vorangehender Vorstellungszustand (V); dass (V) aber gewesen sei, geb ich, weil bei mir Denken und Sein verschieden sind und also Etwas noch nicht zu sein braucht, weil es gedacht wird, nicht zu, wenn mir das Urtheil (U) durch die innere Selbstbeobachtung nicht *aufgezwungen* wird. Dazu also, dass uns ein sicherer Ausgangspunkt des Denkens gegeben werde, dem wir das „es ist“ zugestehen müssen, ist die Receptivität *unentbehrlich*. Ausserdem wird durch sie allerdings unserm Vorstellen ein Inhalt gegeben, der von allem Vorstellungsinhalte der anschaulichste und zwingendste ist.[1] Da nun aber, wie wir oben schon ausführlich dargethan haben uud wie ja grade Kant selbst lehrt (cf. S. 236, 2 und transscendentale Deduktion), aller Empfindungsinhalt ohne Kategorienthätigkeit für unser Erkennen ganz ohne Werth ist, da wir erst durch die Kategorien zu einem Gegenstande und damit zu einer Erkenntniss kommen, so ist nicht abzusehen, warum auf diesen Gegenstand (das Ding an sich in unserer Auffassungsweise), der doch erst ein Geschöpf unseres Verstandes (des Begriffs der Causalität etc.; des Aktes „Ich“) ist, nicht alle Sätze einer reinen Kategorienlehre,[2] ohne Hinzunahme von Raum und Zeit, Anwendung finden sollten. Auf dem festen Grunde des Empfindungsinhaltes dürfen wir in dem Baustile reiner Begriffsentwicklung nicht weniger, als in dem mathematisch-mechanischer Construktion den Bau der Erkenntniss aufführen, wenn wir dabei nur die mit der Natur unseres Denkens gegebenen Bauregeln gehörig befolgen. Welche dieser Bauarten anzuwenden ist, hängt ab vom Zweck des zu errichtenden Gebäudes: Der letztern müssen wir uns bedienen, wenn es sich darum handelt, diese *beschränktere* Welt der räumlich-zeitlichen Erscheinungen in einem syste-

[1] Dies mag bei Kant wohl mit von wesentlicher Bedeutung gewesen sein: cf. Krit. S. 527, 2.

[2] Kants Tafel der Kategorien halten auch wir für ein blosses Fragment.

matischen Gebäude unterzubringen, der ersteren aber, als der erhabeneren, wenn das Gebäude unserer Erkenntniss das *ganze* Gebiet unseres Denkens mit unseren heiligsten Gütern umschliessen soll. Thatsächlich haben wir zunächst lediglich zu Zwecken des praktischen Lebens aus dem Chaos des Empfindungsinhaltes diese räumlich-zeitliche Welt construirt, die *als* diese ja *nur* unser Bau ist: Warum sollen wir, wenn die höheren Bedürfnisse des moralisch-religiösen Lebens zu denen des praktischen hinzutreten, nicht dieses alte Gebäude, als nunmehr zu eng und armselig und überdiess baufällig, abbrechen und aus demselben Empfindungschaos eine neue, umfassendere und würdigere Welt uns erbauen? Auch dieser Bau ruht noch auf dem sicheren Grunde der Wahrheit: Wie die causale Nothwendigkeit ihre objektive Gültigkeit darin findet, dass nur durch sie die einzelnen Wahrnehmungen in ein einheitliches System der Erfahrung gebracht werden können, so würde eine zweckthätige Weltintelligenz, *wenn nur* durch diese Annahme eine Erklärung des Weltganzen möglich wäre, darin eben so ihre objektive Gültigkeit haben: Die causale Nothwendigkeit ist nicht mehr und nicht weniger *Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung*, durch die allein ja die Wirklichkeit verbürgt wird, als diese Weltintelligenz sein würde.

Indess in der Praxis ist Kant auch so bedenklich gar nicht, und in der Theorie widerspricht er sich. Im Eifer, die Bedeutungslosigkeit der Kategorien jenseits der räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt hervorzuheben, versteigt er sich in der zweiten Auflage bis zu der Behauptung, „dass eine unserm Verstande eigne Verbindungsart des Mannigfaltigen[1]), wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzukommt, *gar Nichts bedeutet*“ (S. 234, 1); oder: „Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst *alle Bedeutung* der Kategorien völlig auf“ (S. 235, fin.), während er doch in der ersten Auflage (und dann auch in der zweiten) gesagt hat: „Es kann daher rathsam sein, sich also auszu-

---

[1]) Wir sagen, dass das von den Kategorien zu verbindende Mannigfaltige nicht nothwendig ein Anschauungsinhalt sein muss, sondern auch bereits ein reiner Verstandesinhalt (Seiendes, Etwas, Ursache etc.) sein kann.

drücken: die reinen Kategorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben *bloss transscendentale Bedeutung*, sind aber von keinem transscendentalen *Gebrauch*" (S. 231, 3 : 1 und 2. Aufl.). Wenn es ferner heisst, dass der Verstand dadurch, dass er einen Gegenstand an sich selbst durch reine Verstandesbegriffe *denkt*, „verleitet wird, den ganz *unbestimmten* Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt ausser unserer Sinnlichkeit, für einen *bestimmten* Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art *erkennen*[1]) könnten, zu halten" (S. 235, 2 : 2. Aufl.; cf. Proleg. § 32, 3), so denkt er nicht daran, dass er ebenfalls in der zweiten Auflage[2]) gesagt hat: „Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird" (S. 83, 2): Dieses den Erscheinungen, ja selbst ihren „Beschaffenheiten", zu Grunde liegende Ding an sich dürfte doch ein ziemlich *„bestimmter Begriff"* von einem Verstandeswesen sein. Dieses Ding an sich müssen wir der Erscheinung nothwendig gegenüberstellen, und insofern reicht der Verstand über die Sinnlichkeit hinaus (S. 236, 2 etc.: 1. u. 2. Aufl.; S. 233, 5 : 1. Aufl.); da aber dieses Ding an sich niemals Gegenstand der Wahrnehmung werden kann (indem uns eben der intuitus intellectualium fehlt), können wir ihm auch keine objektive Realität beilegen, seine nothwendige Annahme keine Erkenntniss nennen. Die Lehre, dass diese unsre räumlich-zeitliche Welt kein Ansichsein, aber auch kein Schein sei, sondern die Erscheinung des Dinges an sich, beruht also auf einer Annahme, die keine Erkenntniss ist, sodass nothwendig auch diese Lehre und damit die ganze Kritik keine

---

[1]) Zum Unterschiede von Denken und Erkennen cf. S. 143, 3 : 2. Aufl.; S. 238, med.: 1. u. 2. Aufl.; S. 161, 4 : 1. u. 2. Aufl.

[2]) Entsprechend heisst es schon in der ersten Auflage vom Intelligibeln: „Diesem transscendentalen Objekte können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmung zuschreiben und sagen, dass es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei. Die Erscheinungen aber sind, ihm gemäss, nicht an sich etc." (S. 374, 2 : 1. u. 2. Aufl.).

Erkenntniss ist. Diese nothwendige Consequenz zu umgehen, stellt Kant allerlei Manöver an, er unterscheidet transscendentalen *Gebrauch* und transscendentale *Bedeutung* der Kategorien, Gebrauch in *theoretischer* und *praktischer* Absicht, Noumenon in *positiver* und *negativer* Bedeutung, er stellt dem *Erkennen* das *Denken,* dem *assertorischen* Gebrauche des Verstandes die *problematischen* Grenzbegriffe gegenüber, er spricht ganze Seiten lang von dem schon zehnmal Gesagten, diese Gegensätze immer wieder hervorhebend, ohne auch nur einen Schritt weiter zu kommen, ohne jener vernichtenden Consequenz entgehen zu können. Dasselbe Schicksal verfolgt ihn in seine **Widerlegung des Idealismus.**

Erste Auflage. Wir müssen sagen, dass das Urtheil „Ich sehe dieses Buch" (U) dieselbe Gewissheit hat, als „Ich bin" (V). Zwar unterscheidet sich der Akt „Ich" von dem Wissen (Vorstellen, Sehen) des Buches dadurch, dass im Akt „Ich" Sein und Wissen identisch sind, dass hier Vorstellung, Vorstellendes und Vorgestelltes (Gemeintes) unmittelbar in Eins zusammenfallen, während beim Sehen des Buches ein von meinem Sehen, von meinem Anschauungsbilde Unabhängiges gemeint wird. Aber wir unterscheiden ja eben zwischen dem Akte „Ich" und dem Urtheile (V) und ebenso zwischen dem blossen Sehen des Buches und dem Urtheile (U): Beide Urtheile beruhen auf dem inneren Sinne, sie werden uns mit gleicher Nothwendigkeit aufgezwungen. Dies lehrt auch Kant: „Also fällt bei unserm Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie ebenso auf das Zeugniss unsers blossen Selbstbewusstseins anzunehmen und dadurch für bewiesen zu erklären, wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens. Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äussere Gegenstände (Körper) blos Erscheinungen, mithin auch nichts Anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen Etwas sind, von ihnen abgesondert aber Nichts sind. Also existiren ebensowohl äussere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniss meines Selbstbewusstseins" (S. 646, 3 : 1. Aufl.; entsprechend unmittelbar vorher und nachher). Nur müssen wir darauf aufmerksam machen,

dass hier der Gebrauch des Wortes „Selbstbewusstsein" incorrect ist,[1]) und, was damit im Zusammenhange steht, dass sich Kant insofern schliesslich selbst widerspricht, als der Satz „dass ich bin" keine Erscheinung sein soll.[2]) Vor allem aber müssen wir hervorheben, dass er durch den hier gebrauchten *Begriff der Erscheinung* mit sich im Widerspruch und dass das, was so herauskommt, in keiner Weise Widerlegung eines Idealismus zu sein scheint. Dass meine Vorstellungen sind, leugnet der Idealismus nicht, und wenn also die Existenz meiner Vorstellungen äusserer Dinge ebenso unmittelbar fest steht, wie meine eigne, indem die Urtheile (U) und (V) uns beide durch den innern Sinn aufgezwungen werden, so wird dadurch kein Idealist getroffen. Beim Idealismus (sowohl dem dogmatischen, als dem problematischen) handelt es sich vielmehr um das mit und in den Vorstellungen *Gemeinte* und da ist ein wesentlicher Unterschied zwischen der Vorstellung „Ich" und der Vorstellung „Buch", wie oben schon hervorgehoben ist: Da das in der Vorstellung „Ich" Gemeinte mit dieser Vorstellung, als einem Akte des Selbstbewusstseins (einer Identität von Wissen und Sein), selbst zusammenfällt, so fällt das Urtheil „Das im Akte Ich Gemeinte ist" (V_1) genau zusammen mit dem Urtheile „Ich bin" (V), während das Urtheil „Das mit der Vorstellung dieses Buches Gemeinte[3]) ist" (U_1) durchaus verschieden ist von dem Urtheile

---

[1]) Die schliesslich von der nicht hinreichend scharfen und sicheren Auffassung des Begriffs der intellektuellen Anschauung herrührende unklare und unsichere Auffassungs- und Darstellungsweise des inneren Sinnes, dem Selbstbewusstsein gegenüber (cf. §§. 16. 18), tritt hier in vorzüglicher Deutlichkeit hervor; schon im zweiten Absatz der S. 646 heisst es: „Der transscendentale Idealist kann .... die Existenz der *Materie* einräumen, ohne aus dem *blossen Selbstbewusstsein* hinauszugehen etc." (cf. ferner S. 651, 2).

[2]) Cf. oben § 16; besonders S. 158 u. 159.

[3]) Wir sprechen hier natürlich von *der* Vorstellung dieses Buches, wo mit ihr ein vom Vorstellen Unabhängiges gemeint wird, nicht aber von *der* Vorstellung, wie sie etwa in dem erst erwachenden Denken eines Kindes vorkommt, das die Vorstellung eines von seinem Vorstellen Unabhängigen noch nicht gewonnen hat: Auch hier ist natürlich der aus der Endlichkeit und Relativität unseres Erkenntnissvermögens folgende Unterschied zwischen dem Wissen und dem Gewussten: Ist im Kinde das Sehen, Wissen einer gefärbten Fläche, so ist das in diesem Wissen Gewusste eben die gefärbte Fläche, nicht aber das Wissen der gefärbten

„Die Vorstellung dieses Buches ist" (U): Während der Idealismus das Urtheil (U) zugiebt, erklärt er das Urtheil (U_1) für falsch oder unsicher. Um das Urtheil (U_1) scheint Kant hier dadurch herumzukommen, dass „Materie, ... von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, Nichts ist", dass „äussere Gegenstände (Körper) ... Vorstellungen" sind, „deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen Etwas sind, von ihnen abgesondert aber Nichts sind", während doch nach Obigem Erscheinungen mehr, als blosse Vorstellungen sind, eben *unsere* Vorstellungen *des Dinges an sich.* Nur indem dieses Ding an sich, das in unsern Vorstellungen gemeint wird und allein verhindert, dass die Erscheinung blosser Schein sei, weggelassen wird, kann gesagt werden: „Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände eben so wenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes, (meiner Gedanken;) denn sie sind beiderseitig Nichts, als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist" (S. 646, fin.): Zur Bildung der Urtheile (U) und (V) ist allerdings zwar Kategorienthätigkeit (Sein, Etwas etc.), aber kein

Fläche. Aber die Unterscheidung zwischen der unmittelbar gesehenen gefärbten Fläche und einem unabhängig von diesem Sehen Bestehenden ist hier noch nicht; es wird eben *nur* die gefärbte Fläche gewusst, ohne das begleitende Urtheil, dass hier ein vom Wissen Unabhängiges sei. Um dieses Unabhängige aber handelt es sich beim Idealismus. — Damit, dass hier wenigstens der thatsächliche, wenn auch vom Kinde selbst nicht gewusste Unterschied des Gewussten (der gefärbten Fläche) und des Wissens (des Wissens der gefärbten Fläche) besteht, ist eo ipso auch der Unterschied der Erscheinung und des Dinges an sich, wenn auch ebenfalls nur als thatsächlicher, nicht als gewusster, gegeben: Die Erscheinung ist die gefärbte Fläche nach ihrem Gewusstwerden, das Ding an sich ist dieselbe gefärbte Fläche nach ihrem, wenn auch nur ideellen, Sein (cf. § 15). Das Wissen des Kindes, mit seiner von diesem Wissen selbst nicht durchleuchteten Macht, ein, wenn auch nur ideell, Seiendes zu setzen, zu schaffen, steht dem Ansichsein seines gesetzen idell Seienden ebenso gegenüber, wie der intellectus archetypus dem Ansichsein seiner Geschöpfe, zu deren Schaffen eine mit seinem Wissen nicht identische schöpferische Macht erforderlich ist. Denn wie es unser Wissen anfängt, diese unsere Welt hervorzuzaubern, davon wissen wir Nichts, nicht nur dem Kinde, sondern auch uns ist also der Grund, auf dem und in dem das Sein der Vorstellungen beruht und besteht, durchaus unbekannt.

Schluss etwa auf Grund des Causalitätsgesetzes erforderlich, sondern diese Urtheile werden mir unmittelbar durch den innern Sinn aufgezwungen. Das Urtheil (U_1) aber ist nur durch Schlüsse nach dem Causalitätsgesetz möglich und nur dieses Urtheil verhindert, dass die Erscheinung blosser Schein sei.

Indess die Sache liegt doch etwas günstiger für Kant. Wenn der empirische Idealist darauf besteht, dass die Wirklichkeit der äussern materiellen Welt gegenüber der innern seelischen unsicher sei, da man „doch ausser sich nicht empfinden“ (S. 651, 2) und also das Dasein der äussern Dinge nicht anders erkennen könne, „als durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache ..., bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muss, ob die letztere in uns oder ausser uns sei“ (S. 647, 2), so kann ihm Kant mit vollem Rechte erwidern, dass *die Wirklichkeit der Materie im Raume* ebenso unmittelbare Beobachtungsthatsache sei, als die Wirklichkeit meines seelischen Lebens in der Zeit, beides unsre wirklichen Auffassungsweissen eines Dinges an sich. So wird zwar nicht nur das Ansichsein der Materie, sondern auch das des Raumes, der Zeit und des seelischen Lebens geleugnet, dadurch aber doch wenigstens jener *empirische* Idealismus unmöglich gemacht. Kant hat also gar nicht nöthig, das Ding an sich hier zu verleugnen. Wenn die äussern Körper Nichts als Vorstellungen sein sollen, so meint er damit nicht, dass ihnen nicht ein „transscendentaler Gegenstand“ zu Grunde liege, sondern dass Alles, was wir an diesem Körper sehen und denken, eben nur unsre Vorstellungen sind, unsre Auffassungsweisen eines Ansichseienden, deren Wirklichkeit ebenso sicher ist, als dass ich bin. In der That erkennt er in unsərm Zusammenhange das Ding an sich ausdrücklich an: „Nun kann man zwar einräumen, dass von unsern äussern Anschauungen Etwas, was im transscendentalen Verstande ausser uns sein mag, die Ursache sei; aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i. blosse *Vorstellungsarten* die sich jederzeit nur in uns befinden und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewusstsein ebenso, wie das Bewusstsein meiner eignen Gedanken beruht. Der transscendentale Gegenstand ist, sowohl in Ansehung der innern als äussern An-

schauung, gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen" (S. 647, 2; cf. ferner S. 648, 2). Ueberdiess wird die Empfindung im Folgenden herangezogen (S. 648, 3 etc.) als „dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet", was uns, zum Unterschiede von der blossen Dichtung, das Geständniss „es ist" abzwingt und dieses Heranziehen hat hier nur dann einen Sinn, wenn die durch die Empfindung bedingte Erscheinung unsre Auffassungsweise eines Dinges an sich ist, das durch Afficiren des wahrnehmenden Subjekts die Empfindung ihm aufzwingt.

Freilich aber ist die ganze Frage hier nur verschoben. Man kann *erstens* fragen: Sind wir berechtigt, der äussern sowohl, als innern Erscheinungswelt ein Ansichseiendes zu Grunde zu legen, ist das in allen unsern Vorstellungen, wie z. B. beim Urtheil (U_1), Gemeinte auch wirklich ein vom Vorstellen Unabhängiges, dürfen wir auf Grund unseres Causalitätsgesetzes ein Ding an sich annehmen? Und wenn das zulässig ist, müssen wir da *zweitens* dass dem seelischen Leben zu Grunde gelegte Ding an sich und das den äussern Erscheinungen zu Grunde gelegte für zwei verschiedene halten? Die erste Frage wirft Kant gar nicht auf. Daher kommt es, dass seine Darstellung hier nicht sicher und befriedigend ist. Da es sich bei *dieser* Widerlegung des Idealismus nicht um das Ding an sich handelt, sondern um die Dinge *im Raume,* so ist folgende Selbstverbesserung treffend: „Alle äussere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, *oder ist vielmehr das Wirkliche selbst*" (S. 649, 2), während „es *correspondirt* unseren äusseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume" schon wieder ungenau ist. Wir sehen ein, dass „die Wirklichkeit im Raume, als einer blossen Vorstellung, nichts Anderes als die Wahrnehmung selbst ist" (S. 649, 2), wir verstehen den in seiner Kürze und Klarheit treffenden Ausspruch *„das Reale äusserer Erscheinungen ist . . . wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein"* (S. 650, 1), aber es stösst uns unwillkürlich der Einwurf auf: Ist auch das unmittelbar gewiss, dass diese Wahrnehmung mehr als blosse Vorstellung, vielmehr unsere Wahrnehmungsart eines Ansichseienden ist? *Wir* haben auf diese Frage schon oben geantwortet. Die zweite Frage

scheint er in unmittelbarer Ausdrucksweise zu bejahen, im Grunde lässt er sie aber doch unentschieden. Dies geht schon aus der eben citirten Stelle hervor („ausser uns sein mag“), wo das „im transscendentalen Verstande ausser uns“ „Etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existirt“ (S. 648, 2). So heisst es ferner: Es ist grundlos, wenn man „die *Verschiedenheit der Vorstellungsart* von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine *Verschiedenheit dieser Dinge* selbst hält. Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, ausser mir, sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie *nicht als verschiedene Dinge* gedacht. Das transscendentale Objekt, welches den äussern Erscheinungen, imgleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen“ (S. 652, 1; cf. ferner S. 655, 3 — S. 662, 1; oben S. 47 u. 48). Auf diese Fragen durfte Kant grundsätzlich nicht eingehen, da ja die Kategorien jenseits der Erfahrung keinen Gebrauch haben. Auch wir müssen diese zweite Frage für jetzt unerörtert lassen, da es uns hier nicht darauf ankommt, *welches die Lehren* einer Metaphysik sind, sondern nur *ob* mit dem Princip, dass unser Erkenntnissvermögen kein absolutes Selbstbewusstsein ist, die *Möglichkeit* einer Metaphysik verträglich ist.

In dem hierher gehörigen § 49 der **Prolegomena** finden wir nur folgende Abweichungen. Es wird nicht die Empfindung als das zwischen Wirklichkeit und Dichtung oder Einbildung *entscheidende Kennzeichen* hingestellt, sondern „die Verknüpfung der Erscheinungen ... nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung“: Wenn mit diesen „die Vorstellung äusserer Dinge ... durchgehends übereinstimmt“, so können wir nicht zweifeln, dass es sich um wahrhafte Erfahrung, nicht um Einbildung oder Traum handelt. Hiermit in Uebereinstimmung steht es, dass nicht einfach *die Wirklichkeit* äusserer Dinge im Raume, oder der Seele in der Zeit *als Thatsache* des „Selbstbewusstseins“, um den Ausdruck der ersten Auflage zu gebrauchen, hingestellt wird, sondern dafür der Gedanke auftritt: Da der Raum, „sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, *deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre*

hat weder auf dem kritischen, noch auf dem nichtkritischen Standpunkte einen Sinn. Stellen wir uns zunächst auf den letzteren, auf dem überhaupt der ganze Beweis noch am verdaulichsten ist, so ist selbst hier unbegreiflich, wie ein im Raume ausser mir bestehendes Beharrliche *für mich* ein Beharrliches sein soll, *ohne* dass ich es mir als ein Beharrliches *vorstelle.* Und in der That kann Kant diese Auffassung auch gar nicht durchführen. So sehr er auch den Ausdruck „*das Bewusstsein* der Existenz wirklicher Dinge“ meidet, indem er lieber „die Existenz wirklicher Dinge“ sagt, wo man jenes erwartet, schliesslich muss er doch das „*Bewusstsein* des Daseins der Dinge“ sagen, während im Lehrsatze nur steht „das Dasein etc.“ Ebenso kann er den selbsterhobenen Einwurf: „Man wird gegen diesen Beweis vermuthlich sagen: Ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist, d. i. meiner *Vorstellung* äusserer Dinge, unmittelbar bewusst; folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Correspondirendes ausser mir sei, oder nicht“ (S. 32, med.), nicht entkräften, indem er nur vorbringen kann, dass das „Bewusstsein *meines Daseins* in der *Zeit* . . . mit dem *Bewusstsein* eines Verhältnisses zu Etwas ausser mir identisch verbunden“ ist. Die Schwierigkeit, dass jenes Beharrliche „ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äusseres Ding sein muss, *dessen Existenz in der Bestimmung meines eignen Daseins mit eingeschlossen wird und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht,* die nicht einmal innerlich stattfinden würde, wenn sie nicht (zum Theil) zugleich äusserlich wäre“ (S. 33, fin.)[1]), fühlt er selbst, indem er fortfährt: „Das Wie? lässt sich hier ebensowenig weiter erklären, als etc.“ (cf. S. 213, 3). In der ersten Auflage hatte er statt all dieser Mystik kurz und treffend zugestanden, dass man „doch ausser sich nicht empfinden“ kann (S. 651).

Wie soll nun aber gar auf *kritischem* Standpunkte ein im Raume ausser mir Bestehendes unmittelbar als Ding und nicht als Vorstellung eines Dinges ein Beharrliches für mich sein? Giebt es zwischen dem Ding an sich und meiner Vorstellungsweise desselben noch ein Drittes, ein Ding im Raume ausser

[1]) Dieser Satz wäre so recht dazu geeignet, durch sein Ding an sich, dessen Existenz in mein eigenes Dasein mit eingeschlossen ist, zum Fichte'schen Nicht-Ich zu führen.

mir, und wie sollte es als dieses und nicht vielmehr als ein von mir Vorgestelltes für mich sein? — Und das alles aus Furcht vor Traum, Einbildung und Erdichtung!

Indess wir müssen anerkennen, dass trotz alledem ein bedeutender Fortschritt in dieser Widerlegung der zweiten Auflage enthalten ist, der aber nur nicht durchweg bis zum klaren Bewusstsein gediehen ist. Zunächst ist Kant darin consequenter, als in der ersten Auflage, dass er zwischen der „Vorstellung: Ich bin" (S. 213, 1) und dem innern Sinn scharf unterscheidet und demgemäss nicht das „intellektuelle Bewusstsein meines Daseins, in der Vorstellung: Ich bin" (S. 32, fin.), sondern vielmehr das „*empirisch bestimmte* Bewusstsein meines eigenen Daseins" mit dem „unmittelbaren Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir" (S. 212, fin.) auf gleiche Stufe stellt. Wäre dieses reine intellektuelle Bewusstsein intellektuelle Anschauung, sodass mit dem Akte „Ich" zugleich alles Mannigfaltige in mir (das der innern, wie der äussern Welt, das ja auch in mir ist) gegeben wäre, so würde ich nur Spontaneität sein und weder einen innern Sinn, noch einen äusseren, noch Dinge ausser mir kennen (cf. S. 32, fin.; S. 213, 3). Da dem aber nicht so ist, da wir uns durch den innern Sinn vielmehr als ein Bestimmtes [1]) finden, so müssen wir mit dem innern Sinn zugleich einen äussern und Dinge ausser uns setzen. Wir dürfen hier aber doch den Unterschied nicht übersehen, dass wir durch den innern Sinn das Dasein eines bestimmten innern Zustandes *unmittelbar wahrnehmen*, dass uns bei dieser Wahrnehmung *unmittelbar, ohne Schluss,* das Geständniss „es ist" abgezwungen wird, während ich das von mir verschiedene Ding nicht wahrnehme, sondern erst dadurch zu ihm komme, dass ich erstens meines *bestimmten* Zustandes als eines solchen mir bewusst werde, den ich nicht selbstthätig gesetzt habe, und dass ich

---

[1]) Bestimmen hat einen doppelten Sinn. Es kann heissen, einem Etwas *in causaler Einwirkung* einen bestimmten Charakter aufprägen, sodass es *selbst* diesen Charakter *wirklich hat;* es kann aber auch heissen, ein Etwas *im blossen Denken* in bestimmter Weise *auffassen,* wodurch das Etwas selbst gar nicht berührt wird (z. B. „eine Pflanze bestimmen"). In Kants Beweis wird „bestimmen" mehr im zweiten Sinne gebraucht. Wir meinen hier, wo wir die nach unserer Ansicht haltbaren, in jenem Beweise aber unklaren Gedanken hervorheben wollen, den ersten.

zweitens nach dem Causalitätsgesetz als Ursache der von mir eben nicht gesetzten Bestimmtheit ein Ding ausser mir setze. So viel aber ist allerdings richtig, dass damit, dass mein Selbstbewusstsein kein absolutes ist, dass ich mich vielmehr als ein Bestimmtes finde, *unmittelbar* die Nothwendigkeit gegeben ist, ein Ding ausser mir zu setzen, und dass dieses Setzen so *unwillkürlich und instinctmässig* ausgeführt wird, dass ich von den dazu nothwendigen Schlüssen gar Nichts weiss. Dass diese Nothwendigkeit, ein Ding an sich zu setzen, nicht durch den oben besprochenen Einwurf (oben S. 232 etc.), dass dies Ding an sich ja doch selbst wieder nur eine Vorstellung sei, illusorisch gemacht werden kann, dass unser „Meinen“ eines Jenseitigen über unsre Vorstellungen hinübergreift, und dass wir zu diesem Erfassen*wollen* eines jenseits unserer Vorstellungen liegenden Ansichseins durch die Natur unseres Erkenntnissvermögens gezwungen sind, daran werden wir erinnert durch Kant's Versuch, das von uns verschiedene Ding selbst, nicht die Vorstellung dieses Dinges, einzuführen, die Wirklichkeit nicht des *vorgestellten* Dinges, sondern des ansichseienden zu beweisen. Nur wird dieser Beweis nicht in kritisch-erkenntnisstheoretischer, sondern in scholastisch-dogmatischer Weise geführt; nur wird das unmittelbare Gegebensein eines Ansichseienden ausser mir gesucht, während es doch nur in mir zu finden ist.

Jenes Beharrliche nämlich ist vielmehr der Akt „Ich“, der all mein Denken begleitet, nicht als blosse „*beharrliche* Vorstellung“, deren Inhalt immer ein und derselbe ist, auch nicht als blosse „Vorstelleng *von etwas Beharrlichem*“ (S. 33, 2), — ein solcher Inhalt gehört *unmittelbar* gar nicht zum Akte „Ich“ *selbst* —, sondern als Identität von Wissen und Sein. An dem Akte „Ich“ haben wir unmittelbar ein Ansichseiendes, ein Ding, nicht *nur die Vorstellung* eines Dinges, ein Sein, das aber zugleich vom Wissen durchleuchtet ist. Indem dieser Akt all unser Denken begleitet, indem alle Vorstellungen auf das Eine Ich bezogen werden, kommen wir zur Erkenntniss des Wechsels dieser Vorstellungen. Das gegen diesen Wechsel Beharrliche ist das in allen Akten „Ich“ sich gleichbleibende und fortbestehende vom Wissen durchleuchtete Sein (cf. in § 15 die Erklärung davon, weshalb ich mich als ein Identisches fasse).

Dieses thatsächlich „stehende und bleibende Ich", *als ein Sein, das zugleich ein Wissen ist,* ist die Grundlage davon, dass ein jedes, auch das unphilosophischste Bewusstsein von der Identität seines Ich als einem Unzweifelhaften unmittelbar und fest überzeugt ist; es ist auch das Beharrliche, gegen welches der Wechsel erkannt wird, schon deshalb, weil ja ein äusseres Beharrliche, wie überhaupt der Gegenstand, nach der transscendentalen Deduktion, als die Projektion der transscendentalen Apperception, erst durch diese möglich ist.

So ganz fern liegt Kant der Gedanke, dass vielleicht das Ich jenes Beharrliche sei, nicht. Aber seine unklare und unvollständige Auffassung des Aktes Ich und der engherzige, auch in den Paralogismen auftretende Gedanke, dass das Beharrliche nur in einer Anschauung gegeben werden könne, die Vorstellung Ich aber keine Anschauung sei (cf. § 16), führen ihn irre: „Das Bewusstsein meiner Selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine blosse intellektuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im innern Sinn zum Correlat dienen könnte" (S. 214, 1 : 2. Aufl.). Der Begriff des Beharrlichen ist allerdings undenkbar ohne Zeit, ohne das Schema (— Anschauung —) der Beharrlichkeit. *Dass* Etwas ein Beharrliches ist, erkenne ich aber *dadurch* noch nicht, dass es *thatsächlich* während einer Zeit unveränderlich in meiner Anschauung ist, sondern erst dadurch, dass ich mir des *Flusses der Zeit* während seiner Unveränderlichkeit *bewusst werde,* dass also ein Beharrliches und ein Veränderliches *zugleich* in meiner Vorstellung sind. Wenn da nun *thatsächlich* nach und nach z. B. eine Vorstellungsreihe (B) in mir abläuft und dieses Ablaufen fortwährend vom Akte „Ich" begleitet wird, wenn also das Ausführen des Aktes „Ich" nicht weniger, als der Vorstellungsverlauf, thatsächlich eine Zeit hindurch besteht, und wenn ich mir überdies dieses Zusammenbestehens während einer Zeit *bewusst bin* in innerer Anschauung (A), so ist doch Gegenstand dieser Anschauung (A) nicht nur der Vorstellungsverlauf, sondern auch der ihn begleitende Akt „Ich". Da ich nun in dieser Anschauung (A) sehe, dass die Vorstellungsreihe fortwährend eine andre wird,

während der Akt „Ich“ immer genau derselbe bleibt, da überdies dieser unveränderliche Akt „Ich“ nicht nur eine unveränderliche Vorstellung, sondern vielmehr noch ein Sein ist, das sich stets als Dasselbe fasst und fassen muss, als in (B) wie in (A) dasselbe Subjekt, so ist damit doch unmittelbar das Ich das Beharrliche, an dem der Wechsel der Vorstellungsreihe erkannt werden kann. Es ist dabei gar nicht nothwendig, dass das im Akte „Ich“ sich wissende Seiende eine Zeit hindurch *wirklich identisch dasselbe* sei, was ja in den Paralogismen als unbekannt hingestellt wird; es ist vielmehr hinreichend, wenn *sich* das Ich nur immer ein Identisches ist; denn damit hat es ja unmittelbar ein Beharrliches. Dass sich das Ich aber immer ein Identisches ist, wird ja auch von Kant als Thatsache anerkannt (cf. transscendentale Deduktion und die Paralogismen); nur fehlt ihm die klare Einsicht in das Wesen jedes einzelnen Aktes „Ich“ selbst, dass dieser Akt mehr als blosse Vorstellung, vielmehr eine Identität von Wissen und Sein ist.

Diese Widerlegung des Idealismus, wie überhaupt seine ganze Lehre vom Ding an sich, erhält ihre Unklarheiten und Schwierigkeiten besonders dadurch, dass er nur die Anwendung der Kategorien in unserer räumlich-zeitlichen Auffassungsweise des Dinges an sich zulassen will, nicht aber die Auffassungsweise des Dinges an sich durch die Kategorien allein. Er *muss* nothwendig vom Ding an sich sprechen, weil er sonst nicht von Erscheinungen, nicht von der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori sprechen könnte; aber er *darf* nicht von ihm sprechen, da dies ohne Kategorien unmöglich ist, die Kategorien ihm aber nur von räumlich-zeitlichen Erscheinungen gelten. Hätte er die Anwendung der Kategorien auf das Ding an sich selbst, die Auffassungsweise des Dinges an sich durch die Kategorien allein zugelassen, so hätte er nach dem, was wir oben schon hervorgehoben haben, die Schwierigkeiten des Satzes (S): „Das Ding an sich ist unerkennbar“, soweit sie *logische* sind, vermieden: Denn dieser Satz will nur den Charakter unserer erkenntnisstheorethischen Natur zum Ausdruck bringen, die in diesem Satze enthaltene Anwendung unserer Kategorien auf das Verhältniss unseres Erkenntnissvermögens zum Ding an sich will nur unsere Auffassungsweise des Ansichseins sein und eine solche Anwendung der Kategorien ist

grundsätzlich zulässig. Dass wir die in der *Natur* unseres Erkenntnissvermögens begründeten, mit der Endlichkeit desselben identischen Schwierigkeiten des Satzes (S) durch die *Theorie* nicht heben können, ist selbstverständlich.

Dass aber Kant trotz aller ihm selbst wohl bisweilen etwas unbehaglichen Reibungen in seinem System so hartnäckig bei der Verwerfung der Gültigkeit der Kategorienlehre von der rein begrifflichen Auffassungsweise des Dinges an sich beharrt, hat seinen Grund vor Allem wohl darin, dass ihm nach § 18 der Gedanke nicht klar geworden ist: „Eine begriffliche (kategorienmässige) Auffassungsweise des Dinges an sich ist ebenso unmittelbar an sich selbst unfähig zum Erfassen des Ansichseins des Dinges an sich, wie die räumlich-zeitliche; dieses Ansichsein kann vielmehr nur in einem absoluten Selbstbewusstsein erfasst werden.“

Dass in der That das Fehlen dieses Gedankens von Nachtheil ist für Kant's Lehre vom Ding an sich, ist ausser den schon in § 18 angeführten Stellen auch aus den folgenden zu ersehen: „Der Begriff eines Noumeni, *blos problematisch genommen*, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich. Aber aldenn ist das *nicht* ein besonderer *intelligibler Gegenstand* für unsern Verstand; sondern ein Verstand, für den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich nicht discursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung seinen *Gegenstand zu erkennen*“ (S. 238, 1 : 1. u. 2. Aufl.). Es „fragt sich: ob unsere reine Verstandesbegriffe nicht in Ansehung“ der den Erscheinungen gegenüber zu stellenden Dinge an sich (Noumena) „Bedeutung haben und eine Erkenntnissart derselben sein könnten?“ Der Verstand wird „verleitet ..., den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt ausser unserer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art *erkennen* könnten, zu halten. Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren, so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung,

so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung" (S. 235, 1—3: 2. Aufl.; cf. ferner Proleg. § 34). *Dieser intelligible Gegenstand, dieses Noumenon in positiver Bedeutung würde,* als Objekt eines intuitiven Verstandes oder einer intellektuellen Anschauung, *nach Kant doch jedenfalls eine Erkenntniss sein des Dinges an sich nach seinem Ansichsein;* in den der zweiten eben citirten Stelle vorhergehenden beiden Absätzen ist vom *Erkennen* der Noumena oder Verstandeswesen die Rede, der Begriff der Verstandeswesen aber ist ja, dass wir mit ihnen, im Gegensatz gegen die Erscheinungen der Dinge, ihre „Beschaffenheit an sich selbst" (S. 234, 1 fin.) bezeichnen. Sobald man also über Kant's unbestimmten und unklaren Begriff des Noumenons in negativer Bedeutung, als eines bloss problematischen Grenzbegriffs, hinaus will zu einer deutlicheren Vorstellung, kommt man zum Ansichsein des Dinges an sich und damit zum Widerspruch mit dem Kriticismus, und zwar geschieht dies dadurch, dass Kant's intuitiver Verstand (intellektuelle Anschauung) das Ansichsein des von ihm unterschiedenen, ihm gegenüber stehenden Objekts zu erfassen vermag und dass so auch unser Verstand, sobald er von den Fesseln, die die mit ihm verbundene Sinnlichkeit ihm anlegt, befreit wird, zum Ansichsein der Dinge gravitirt. Es erklärt sich so auch, wie Kant sagen kann: Wenn man die Kategorien „für Begriffe von Dingen überhaupt (*mithin* von transscendentalem Gebrauch)" nimmt, so ist bei ihrer Definition „gar Nichts weiter zu thun ..., *als die logische Funktion in Urtheilen als die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst* anzusehen" (S. 228, 2: 1. Aufl.): Die Kategorien könnten nur dann als die Bedingungen der Möglichkeit der Dinge selbst angesehen werden, wenn man voraussetzt, dass sie die Dinge nach ihrem Ansichsein wohl zu erfassen fähig wären. *Nach unserer Auffassung aber* würde jenes Noumenon in positiver Bedeutung ebensowenig das Ansichsein des Dinges an sich enthalten, als die räumlich-zeitliche Erscheinung, dieses Noumenon in positiver Bedeutung würde für uns ebenfalls nur den Rang einer (begrifflichen) Erscheinung haben: Zum Erfassen des Ansichseins genügt selbst der intuitive Verstand

(oder die intellektuelle Anschauung), dem das zu erkennende Objekt gegenüber steht, nicht; dazu ist vielmehr ein absolutes Selbstbewusstsein (Identität von Wissen und Sein) erforderlich. — Nun sagt Kant allerdings selbst: „Wenn wir unter blos *intelligiblen* Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch *reine Kategorien* ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, *so sind dergleichen unmöglich.* Denn die Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist blos die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und wenn wir von der letzteren abstrahiren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgend ein Objekt. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, *so würden doch unsre Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein.* Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer *nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien zwar freilich nicht gelten und von denen wir also gar keine Erkenntniss* (weder Anschauung, noch Begriff) jemals haben können, so müssen Noumena in dieser blos negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden“ (S. 257, 2: 1. u. 2. Aufl.; cf. ferner S. 253, 1 und S. 259, 2: 1. u. 2. Aufl.). Aber hier ist die Zurückweisung des ersten Begriffs intelligibler Gegenstände und die Zurückweisung jeder Bedeutung unserer Kategorien für eine übersinnliche Anschauung nicht etwa damit begründet, dass die Kategorien als unsre subjectiven Auffassungsweisen zum Ergreifen des Dinges an sich unmittelbar an sich selbst unfähig seien; vielmehr fehlt hier jeder neue Gedanke. Die Zurückweisung des ersten Begriffs intelligibler Gegenstände stützt sich nur auf den als ausgemacht geltenden Satz, dass die Kategorien nicht über das Gebiet der „sinnlichen Anschauung“ hinaus reichen. Dieser Satz war damit begründet worden, dass uns auf andre Weise (etwa durch den intuitus intellectualium) kein Gegenstand gegeben werden könne. Da wäre ja aber doch noch der Fall denkbar, dass „unsere Funktionen zu denken“ für eine angenommene übersinnliche Anschauung von „Bedeutung“ seien! Aber auch das leugnet Kant in obiger Stelle[1]). Weshalb? Darauf fehlt oben die

---

[1]) So entschieden ist er in diesem Punkte nur selten. Gegen Eber-

Antwort. Wahrscheinlich, weil eine übersinnliche Anschauung unsre Kategorien entbehren kann (cf. § 18)! Es fehlt also auch hier jeder Gedanke an die *innere Unfähigkeit* unserer Kategorien zum Erfassen des Ansichseins. —

Hätte sich Kant zum Begriffe des absoluten Selbstbewusstseins erhoben und so *die im Wesen unserer Kategorien selbst begründete* ausschliessliche Subjektivität derselben erkannt, so hätte er unserer rein begrifflichen Auffassungsweise des Dinges an sich nicht den Einwurf gemacht, ob ihr denn überhaupt auch ein Objekt entspreche, wie er ihn nicht gegen unsere räumlich-zeitliche Erscheinungswelt erhoben hat. Hier, wie dort, hätte er sich nur gegen die Ansicht zu wenden gehabt, die durch Raum, Zeit und Kategorien das Ansichsein zu erfassen vermeint. Er würde der rein begrifflichen Aufassungsweise *dieselbe objektive Gültigkeit* (cf. § 18) beigelegt haben, wie der räumlich-zeitlichen, da ja auch *ihr* Objekt Erscheinung ist, die erst durch Kategorienthätigkeit, auf Grund eines unmittelbar gegebenen Empfindungsinhaltes, entstanden ist. — Er würde ferner zur Vermeidung des Erfassens eines Ansichseins durch die Kategorien nicht nöthig gehabt haben, sie für leere Formen zu erklären, die Inhalt, Gültigkeit und Anwendbarkeit erst in der sinnlichen Anschauung bekämen, da sie ja so wie so zu diesem Erfassen an sich selbst schon untauglich sind. Eine Erkenntniss des Ansichseins aber musste den Kategorien abgesprochen werden, sollten sie zur Bildung synthetischer Urtheile a priori, zur Erlangung nothwendiger und allgemein gültiger Sätze (— cf. jener Mittelweg —) brauchbar sein. Vermöchten die Kategorien dieser Anforderung nicht zu genügen, wären sie untauglich zur apriorischen Construction einer Erkenntniss, — so wäre damit die Mathematik für ein blosses Hirngespinnst und die ganze Naturwissenschaft für ein Compositum von Wahrnehmungen, Meinungen und gewohnheitsmässigen Schlüssen

---

hard heisst es vielmehr: Will ich meine Erkenntnisse über das Feld sinnlicher Anschauung ausdehnen, so muss ich mir „Begriffe zu machen wagen ..., von denen, obgleich in ihnen kein Widerspruch ist, ich doch niemals wissen kann, ob ihnen überhaupt ein Gegenstand correspondire oder nicht, die also *für mich* völlig leer sind" (I, S. 469, fin.): *denkbar wäre es also doch noch,* dass ihnen „ein Gegenstand correspondire".

erklärt[1]). — „Wenn Jemand noch Bedenken trägt, auf alle diese Erörterungen, dem blos transscendentalen Gebrauche der Kategorien zu entsagen, so mache er einen Versuch von ihnen in irgend einer synthetischen Behauptung ... Er versuche es demnach mit irgend einem synthetischen und vermeintlich transscendentalen Grundsatze ... Nun frage ich: woher will er diese synthetische Sätze nehmen, da die Begriffe *nicht beziehungsweise auf mögliche Erfahrung, sondern von Dingen an sich selbst (Noumena) gelten sollen? Wo ist hier das Dritte,* welches jederzeit zu einem synthetischen Satze erfordert wird, um in demselben Begriffe, die gar keine logische (analytische) Verwandtschaft haben, mit einander zu verknüpfen?“ (S. 239, fin.: 1. u. 2. Aufl.; cf. ferner Krit. S. 268, 1 und S. 272, 2. 3: 1. u. 2. Aufl.). Kant kennt also nur *entweder* synthetische Grundsätze für „mögliche Erfahrung“ (sc. in Raum und Zeit), *oder* für „Dinge an sich selbst (Noumena)“, *nicht* für die rein begriffliche Auffassungsweise der Dinge. Jenes „Dritte“ würde hier so gut, wie bei räumlich-zeitlichen Erscheinungen, die Natur unseres Erkenntnissvermögens sein[2]), da es sich ja auch

---

[1]) So ganz unmittelbar und voll ist die Zustimmung der Naturwissenschaft zu der Einschränkung der Kategorien auf die sinnlichen Anschauungen aber doch nicht: cf. § 13, 3. Anm. Wenn es sich in der Naturwissenschaft nun aber gar um Materien handelte, die unwahrnehmbar sind, nicht wegen der zufälligen „Grobheit unserer Sinne“, sondern wegen des bei ihrer Annahme zu Grunde liegenden Begriffs, wie z. B. der Weltäther der Optik für das Auge wenigstens unwahrnehmbar ist nicht wegen der „Grobheit“ dieses Organes, sondern in Folge seines Begriffes, indem seine Schwingung das dem *Licht* objektiv zu Grunde Liegende, das das *Sehen erst Vermittelnde* ist?! — Indess bringt es doch die Natur des Kriticismus mit sich, dass die Wirklichkeit keines Gegenstandes behauptet werden kann, ausser in Beziehung auf unser Vorstellungsvermögen. „Die Siegessäule in Berlin ist wirklich“ heisst ja nicht, dass an sich so Etwas sei, als ich hierbei in Gedanken habe, sondern etwa: Ich kann die entsprechende Wahrnehmung machen, *wenn* ich nach Berlin komme. Ebenso heisst „Der Aether der Optik ist wirklich“ etwa: Ich würde ihn wahrnehmen können“, *wenn* mein Tastsinn feiner wäre (— cf. Kritik der Urtheilskraft, § 91, 3. Abs. —). Ebenso muss ich dann aber auch berechtigt sein zu sagen: „Die Seele ist eine absolut einfache beharrliche Substanz“ bedeutet etwa: Ich würde sie als eine solche wahrnehmen können, *wenn* ich ein übersinnliches Anschauungsvermögen besässe. — Cf. ferner die Atomistik.

[2]) Es wäre z. B. sehr wohl denkbar, dass eine Kategorienlehre da-

bei der rein kategorienmässigen Betrachtungsweise der Dinge nicht um das Ansichsein handelt. — Die Einschränkung der Kategorien auf die räumlich-zeitlichen Erscheinungen und damit vor Allem die Hauptschwierigkeit seiner Lehre vom Ding an sich kommt demnach *schliesslich* darauf hinaus, dass er den kritischen Begriff des absoluten Selbstbewusstseins nicht in voller Klarheit und Schärfe gefasst hat.

Die daraus folgende Mangelhaftigkeit der Auffassung und Durchführung der kritischen Aufgabe zeigt sich in ganz auffallender Klarheit in folgendem Versuche, dem Ding an sich einen bestimmten positiven Inhalt zu geben. In den „Bemerkungen zu Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden. 1786" heisst es: „Besinnt Euch nur, wie Ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt Euch in ihm lauter *wahre* Realität, d. i. etwas, das nicht blos ... den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornehmlich den Realitäten in *der Erscheinung* ..., dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen. ... Nun vermindert alle diese Realitäten (*Verstand, Wille, Seligkeit, Macht etc.*) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, *so habt ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst,* die Ihr auch auf andre Dinge ausser Gott anwenden könnt. Keine andre könnt Ihr Euch denken, und alles Uebrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstandes der Sinne), wodurch Ihr niemals *ein Ding* denkt, *wie es an sich selbst ist.* Es scheint zwar befremdlich, *dass wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können,* dass wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduciren, und so, wie er darin stattfindet, allererst auch auf andere *Dinge als Dinge an sich* anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen, und der Erscheinung von dem, *was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann.* — Also kann nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, *die Frage: was denn ihre Objekte als Dinge an sich selbst sein*

---

durch zu Stande käme, dass wir zur Ueberwindung von Widersprüchen zu immer höheren Kategorien fortschreiten und so synthetische Sätze a priori aufstellen müssten: cf. meine Dissertation §§ 30 u. 31.

mögen? ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden" (I, S. 397, 2): Dies ist die Antwort auf die Bemerkung der „Morgenstunden": „Wenn ich Euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter, *was es ist?* Wenn ich Euch sage, was ihr Euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt, so hat die fernere Frage, *was dieses Ding an sich selbst sei? weiter keinen Verstand*" (I, S. 395, 2). Dass diese Antwort, so unkritisch sie ist, — die Vorstellungen „Verstand", „Wille" etc. sind ja doch ebenfalls nur Erscheinungen [1] —, nicht etwa eine Uebereilung ist, die er, in die Enge gerathen, sich hätte zu Schulden kommen lassen, kann man aus der Vergleichung mit folgenden Stellen ersehen: Kritik d. r. V. S. 419, 1 fin. (Ende des zweiten Hauptstücks des zweiten Buches der transsc. Dialektik; 1. u. 2. Aufl.); Prolegomena, § 57, besonders 9. 10. 11. 15. Absatz und §§ 58 u. 59 („*eine wirkliche positive Erkenntniss*").

Die Einwürfe, die man sonst noch gegen das Ding an sich erhoben hat, sind hinfällig. Wenn Kant „von den Gegenständen sagt, dass sie *Eindrücke* auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen *erregen*, und auf diese Weise Vorstellungen *zuwege* bringen" (S), so soll er nach Jacobi (WW. II, S. 301. 302) „den Geist seines Systems ganz verlassen"; denn „von dem *transscendentalen Gegenstande* .... wissen wir nach diesem Lehrbegriffe nicht das Geringste; und es ist auch nie von ihm die Rede, wenn Gegenstände in Betrachtung kommen .... *Der Verstand ist es, welcher das Objekt zu der Erscheinung hinzuthut*" (T). Eben deshalb kann dies Kant nach Fichte nicht gesagt haben, wohl aber haben es die Kantianer gesagt (WW. I, S. 483, 1; S. 488 etc.). Jacobi und Fichte meinen hier *entweder,* ein vorgestelltes Dreieck sei — eine dreieckige Vorstellung, *oder* Kant, resp. der Kantianer, sitze bisweilen im Dinge an sich selbst und orakele von da aus die Sätze (S), wie es in ähnlicher Weise ja wohl auch der Glaubensphilosoph mitunter thut. *Im ersten Falle* würde unserm Vorstellen das Meinen eines von den Vorstellungen Verschiedenen fehlen, bei der Vorstellung eines Dreiecks würde nicht ein ausser unserer Vorstellung Bestehendes oder als bestehend Gedachtes gemeint werden, sondern die Vorstellung selbst, als eine Identität von

---

[1]) Cf. oben § 18, 5. Absatz.

Wissen und Sein (als eine dreieckige Vorstellung), sodass auch Kant in seiner Lehre vom Ding an sich mit den Sätzen (T) nicht ein von seinem Denken Verschiedenes, trotz aller Denkanstrengungen ewig Unerfassbares, sondern — in ganz harmloser und Jakobi und Fichte doch eigentlich gar nicht kümmernder Weise — nur seine eigenen in (T) ausgesprochenen Gedanken meinte: Würde so in dem Satze „Das Ding an sich ist“ (U) eben der Satz (U), ein blosses Gedankending, gemeint, so wäre es allerdings Unsinn zu sagen „Das Ding an sich afficirt uns“, da das Ding an sich dann ja eben nur der Satz (U) wäre. *Im zweiten Falle* wäre Kant allerdings nicht nur aus „dem Geiste seines Systems“, sondern sogar aus seiner eignen Haut heraus, in — das Ding an sich gefahren und dann dürfte uns seine Unbegreiflichkeit freilich nicht wundern; indess wir vermuthen, dass Kant auch in den Sätzen (S) noch in menschlicher Sprache zu uns reden will, dass die Sätze (S) *nur unsere Auffassungsweise* des Ansichseins zum Ausdruck bringen sollen und — das ist ja eben Kriticismus. Kant hat also „den Geist seines Systems“ *nicht verlassen,* — vielmehr ist er in denselben, den Geist des Kriticismus, nicht tief genug eingedrungen, Fichte freilich noch viel weniger (cf. § 17).

Der von Gottlob Ernst Schulze in seinem Aenesidemus ausgesprochene Tadel, dass die Kategorien nur von — *räumlich-zeitlichen* — Erscheinungen gelten sollen und doch auf das Ding an sich selbst angewandt werden, ist daher bei Kant (und Reinhold) vollkommen berechtigt; er ist aber hinfällig, wenn die Anwendbarkeit der Kategorien auf die rein begriffliche Auffassungsweise der Dinge ausgedehnt wird, indem der Satz „Das Ding an sich afficirt uns“ ja eben nur eine solche rein begriffliche Auffassungsweise sein will, nicht aber etwa ein Orakel vom Ansichsein des Dinges an sich selbst. *Wir erlauben Jedem,* alle seine Vorstellungen, Anschauungen wie Begriffe, auf das Ding an sich anzuwenden, in und mit ihnen das Ding an sich zu meinen; nur bleiben wir so nüchtern, zu behaupten, dass er mit all diesem Anwenden, Meinen und Wollen nie aus seinem Denken hinaus, nie zum Ansichsein des Dinges an sich kommt. Das mag manchem Himmelsstürmer nicht recht sein, wir lassen uns dadurch aber in unserer Ruhe nicht stören: Das menschliche Denken ist und

bleibt endlich, seine Endlichkeit kann nur in einem in unendlicher Erhabenheit über ihm stehenden absoluten Selbstbewusstsein überwunden sein. — Was Schulze aber S. 131 etc. über die angeblich von Hume bewiesene und von Kant nicht widerlegte, sondern vielmehr in der Praxis nur ignorirte Unbrauchbarkeit des Causalitätsbegriffs überhaupt zur Erlangung objektiver Erkenntnisse sagt, — existirt für uns nicht. Was kümmert es uns denn, wenn Schulze's Gedanken in Unordnung gerathen sind? Denn was Hume gesagt hat, was die Kritik der reinen Vernunft lehrt, das sind ja doch alles nur, — da das Causalitätsgesetz nicht gilt —, Schulze's Gedanken und wenn diese in Collision mit einander gekommen sind, wir können daran Nichts ändern. —

„Unser Wissen kann nur mit einer unbeantworteten Frage aufhören .... Wenn wir nun aber nicht ehrlich gegen uns selbst sind, wenn wir unser Unvermögen zu einer endgültigen Antwort nicht eingestehen, sondern dem fragenden Selbst vorspiegeln wollen, wir könnten ein positives Etwas als tiefsten Grund dieses in Raum und Zeit wirkenden und ausgebreiteten Kosmos angeben, dann fingirt sich unser Intellekt ein x, das nicht räumlich, nicht zeitlich, nicht durch die Kategorien geordnet und erkennbar, also für uns überhaupt nicht vorstellbar ist, ein Ding, welches wir nicht als Ding erkennen — kurz ein Ding an sich. Da haben wir es denn! Das Ding an sich ist gar nichts Anderes, als das Unding, welches der in einer Frage endigende Intellekt am letzten Ende sich als Antwort hinzuträumt, ein leeres, unvollendbares Haschen nach irgend einem Phantasiebild ohne Dauer und Gestalt, welches vor der Wissbegier des Menschengeistes ewig zurückweicht, wie der Apfel vor dem Munde des Tantalus.“ Diesen Worten Liebmann's (Kant und die Epigonen, S. 63) stimmen wir im *Wesentlichen* bei; wir haben schon oben anerkannt, dass es in der Natur unseres Erkenntnissvermögens liegt (darin, dass dies keine Identität von Wissen und Sein ist), im „Meinen“ über unser Vorstellen stets hinauszustreben nach einem Jenseitigen, ohne dies Jenseitige je erfassen zu können: statt aber diese Natur unseres Erkenntnissvermögens immer wieder in langen Sätzen zu beschreiben, halten wir es für praktischer, dafür die Abkürzung zu gebrauchen: *„Ding an sich“*.

§ 20. *Metaphysik.*

Nachdem wir im Allgemeinen gesehen haben, dass Kants Einschränkung des Gebrauchs der Kategorien auf die räumlich-zeitlichen Erscheinungen, wovon sein Verhalten gegen die Metaphysik ja die nothwendige Consequenz ist, schliesslich darauf zurückkommt, dass er den Begriff der intellektuellen Anschauung nicht in voller Klarheit und Schärfe als absolutes Selbstbewusstsein gefasst hat, wollen wir sehen, wie sich seine Lehren über Metaphysik im Einzelnen zu unserm Begriffe des absoluten Selbsbewusstseins verhalten.

Was ein absolutes Selbstbewusstsein denkt, das *ist* dadurch unmittelbar; wenn *ich* mich aber im „Ich denke" als Eins etc. fasse und fassen muss, so *bin* ich deshalb nicht Eins etc., eben deshalb, weil mein Erkenntnissvermögen keine Identität von Wissen und Sein ist: Insofern ist also Kants Kritik der rationalen Psychologie vollkommen gerechtfertigt (— cf. Proleg. § 46, 1 fin. —).

Das schliesst aber nicht aus, dass ich fragen darf und muss, *woher kommt es*, dass ich mich als Etwas, Eins, Identisches fasse und fassen muss? Das haben wir oben in § 15 gethan und haben dadurch unsre Auffassung des Aktes „Ich" als einer Identität von Wissen und Sein begründet.

Man könnte im Anschluss an Kant dagegen einwenden, dass zwar der *Zweck* davon, weshalb ich mir Etwas, Eins, Identisches bin, klar vorliege, nämlich damit nach der transscendentalen Deduktion der Kategorien die formale Einheit des dem Verstande gegebenen Mannigfaltigen hergestellt werden könne, dass aber das sich als Eins, Etwas, Identisches Fassen gar keinen für uns *erkennbaren logischen* Grund zu haben brauche. *Angenommen,* jeder Gemüthszustand, also auch jeder Wissensakt sei in jedem Momente nur die nothwendige Folge der Art, der Anordnung, der Geschwindigkeiten und der materiellen Kräfte der Atome, die den Organismus in diesem Momente bilden, so könnten wir uns denken, dass in einem bestimmten Momente t ein derartiges materielles Punktsystem (S), wie der menschliche Organismus ist, durch irgend welche Mächte plötzlich construirt würde in solcher Vollendung und in solcher Weise, dass bei der nun folgenden Weiterentwicklung

dieses Systems in ihm eine *Erinnerungswelt* über eine vor dem Momente t vom Subjekt (S) durchlebte Zeit sich bildete, die durchaus falsch wäre, weil (S) in Wirklichkeit vor dieser Zeit noch gar nicht bestand (— gleichsam eine „zeitliche Amputation“ —): Dieses System (S) könnte, lediglich in Folge seines im Momente gegebenen Anfangszustandes und der darauf folgenden nothwendigen Entwicklung, viel zu erzählen wissen von seinem Ich, was es vor dem Momente t alles gedacht, empfunden und gewollt hätte, es könnte seine Identität weit hinter den Moment t zurück zu verfolgen vermögen, obwohl dieses Ich in Wirklichkeit vor t noch gar nicht existirte. Geben wir diese materialistische Fassung auf, so ändert sich deshalb die Sache gar nicht: Dass ich mir in der auf einen Moment t folgenden Zeit eine ganze Erinnerungswelt aus der Zeit vor t wachrufen kann, rührt nicht daher, — dass ich in der Zeit nach t mit meinem Wahrnehmungsvermögen noch in die Zeit vor t zurückgreifen und so durch unmittelbar gegenwärtige Erfahrung den Inhalt dieser Erinnerungswelt feststellen könnte, sondern nur von meinem geistigen Zustande in und nach dem Momente t: Dieser Zustand ist der Art, dass ich in mir diese Erinnerungswelt *finde*, die ich auf Treue und Glauben annehme. Es wäre in abstracto wohl denkbar, dass in einem Subjekte (S) diese geistigen Zästände während der wachsenden Zeit so *regellos und sprungweise* auf einander folgten, dass in Wirklichkeit der ganze Inhalt seiner Erinnerungswelt falsch wäre und dieses Subjekt davon doch gar Nichts wüsste: Es könnte (S) im Momente t die Vorstellung eines *Dreiecks* haben und in dem darauf folgenden Momente t_1 könnte die Erinnerung auftreten „Ich habe eben einen *Kreis* gedacht.“ Könnte es nicht in ähnlicher Weise mit meiner Identität zugehen? Selbst wenn man zugiebt, dass ich mich immer, nicht blos in diesem Momente, wirklich als ein zu aller Zeit Identisches gefasst habe, könnte mir nicht trotzdem durch rein *psychologische* Geisteszustände in jedem Moment der Gedanke meiner Identität aufoctroyirt worden sei, ohne dass ein greifbarer *logischer* Zusammenhang zwischen diesen verschiedenen Geisteszuständen, etwa [1]) als wirkliche Identität des geistigen Subjekts, bestanden habe? Könnte ich

---

[1]) *Wir* behaupten das nicht.

nicht ebenso durch rein *psychologische* Zustände zu dem Gedanken gezwungen sein, dass ich Etwas, Eins sei, ohne dass sich ein *logischer* Grund dieses Gedankens, etwa weil der Akt „Ich" Identität von Wissen *und Sein* sei, angeben liesse? Kurz, liesse sich auf alle diese Räthsel nicht antworten mit einem — vollständigen Bankrott aller Wissenschaft? Mit demselben Recht könnte man den Physiker, dessen Experimente mit seiner noch mangelhaften Theorie nicht stimmen wollen, damit zu beruhigen versuchen, in seinen Apparaten möge ja wohl — irgend ein Dämon sitzen, der sein Spiel mit ihm treibe. Ueberall, wo von Wissenschaft die Rede ist, *setzen* wir eo ipso *voraus*, dass es vernünftig zugehe und finden uns durch den Drang unsers Geistes nach Erkenntniss und durch die Uebereinstimmung der Resultate wegen dieser Voraussetzung beruhigt. Dasselbe gilt auch hier.

Ueberdies verlangt unser Princip, dass der Gedanke, in dem ich mir Etwas, Eins, Identisches bin, nicht durch blosse Receptivität, durch rein psychologische Geisteszustände mir auf-octroyirt werde, gleichsam als ein in jedem Momente von Neuem angeborner Gedanke, hinter dem Nichts weiter zu suchen sei, sondern dass er durch Zusammenwirken von Receptivität *und* Spontaneität entstehe. Wir müssen also dabei bleiben, dass der Akt „Ich" als Identität von Wissen und Sein zu fassen ist, und dies eine Resultat wenigstens ergiebt sich somit aus jenem „Ich denke", das nach Kant der alleinige Text der rationalen Psychologie ist. Inwieweit auch Kant dieses Resultat zieht, ist bereits in § 16 hervorgehoben worden.

Ergiebt sich nun daraus, dass das „Ich" Identität von *Wissen und Sein* ist, und dass das Ich sich immer nur als Subjekt, als einfach, als identisch *weiss*, nicht unmittelbar, dass das Ich einfaches, stets identisches Subjekt, das nie Prädikat sein kann, auch *ist*, eben weil es *Identität von Wissen und Sein* ist? Das klingt sehr plausibel, ist aber ein Trugschluss. Sollte dieser Gedanke richtig sein, so müsste in dem Akte „Ich" ein Mannigfaltiges gegeben sein (cf. § 15). Dieser Akt „Ich" ist grade hinreichend, um das Ich zu den unmittelbaren Urtheilen über sich zu befähigen: „Ich bin", „Ich bin selbstthätig", „Ich bin receptiv", „Ich bin immer nur Subjekt", „Ich bin einfach" etc. Denn indem es im Akte „Ich" *ein Sein hat und ist,*

während aller übrige Inhalt nur Vorstellungen sind, ist *ihm* dieses Sein der allein feste, beharrliche Punkt im Flusse seiner Vorstellungen (cf. § 19: Die Widerlegung des Idealismus in der 2. Aufl.), ein fester, einfacher Kern, *durch den alles Andre* als seine Vorstellung *vielmehr erst* Bestehen bekommt, als dass er selbst Prädikat eines Andern sein könnte. Aber alle diese Urtheile reichen nicht weiter, als das Bewusstsein des Ich reicht. Dass mein Erkenntnissvermögen Spontaneität und Receptivität sei, ist zunächst nur eine Lehre meines unmittelbaren Bewusstseins; *vielleicht* haben diese beiden entgegengesetzten Seiten desselben schliesslich jenseits, in einem absoluten Selbstbewusstsein, ihren gemeinsamen Grund, *vielleicht* ist, von jenem absoluten Selbstbewusstsein aus betrachtet, der auf dem Ich lastende Zwang im Grunde und eigentlich nur eine in „freier Spontaneität gesetzte Selbstbeschränkung". Aber unser unmittelbares Bewusstsein reicht nicht so weit, und wenn uns auch auf irgend einem andern Wege bewiesen würde, dass dieses „vielleicht" Wahrheit sei, so würden wir trotzdem dabei bleiben müssen, dass *dieses unser* Erkenntnissvermögen, wenn es auch aus dem Urgrunde eines absoluten Selbstbewusstseins hervorgesprossen sei und dort schliesslich die Wurzeln seines Wachsthums und Bestehens habe, dennoch nur ein endliches, weil eben von dem absoluten noch verschiedenes sei, dass wir mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln, selbst mit den Kategorien, die absolute Wahrheit, das Ansichsein nicht zu erfassen vermögen, weil das, was wir unter dem Ansichsein verstehen müssen, und das, was wir mit unsern Erkenntnisskräften leisten können, sich nicht deckt (cf. § 15). Ebenso ist dieses Ich, das sich immer nur als Subjekt fassen kann, *vielleicht* jenseits meines Bewusstseins das blosse Attribut eines absoluten Selbstbewusstseins, in dem es in Wirklichkeit erst Bestehen hat, sodass ich mich nur deshalb für ein in sich selbst Begründetes, für ein von anderen Ich und von einem sie alle tragenden absoluten Ich Unabhängiges hielte, weil mein Selbstbewusstsein eben über den einfachen Akt „Ich" nicht hinausreicht und weil ich deshalb alles Mannigfaltige *unmittelbar* nur als Vorstellung, nicht als Sein kenne. Aber wenn auch bewiesen würde, dass mein „Ich" auf einem absoluten Selbstbewusstsein beruhe, so würde es deshalb doch nicht aufhören, nur ein endliches Selbst-

bewusstsein zu sein, eben weil dies Beruhen nur *bewiesen*, nicht unmittelbare Offenbarung meines Selbstbewusstseins wäre, worin eben seine Endlichkeit besteht: Wäre unser Ich ein absolutes Selbstbewusstsein, in dem Alles Sein zugleich Wissen und Alles Wissen zugleich Sein wäre, so läge alle Wahrheit unmittelbar vor uns offen, alles Urtheilen und Beweisen wäre überflüssig, wir wären uns selbst unmittelbar das Absolute.

Wir müssen also Kant trotzdem, dass wir den Akt „Ich" als Identität von Wissen und Sein fassen, doch darin Recht geben, dass ich deshalb, weil ich mich als einfache, beharrliche Substanz fasse, keine solche sein muss. Dass dies auch für Kant die Consequenz *davon* ist, dass unser Erkenntnissvermögen keine intellektuelle Anschauung ist, müssen wir schon nach der klaren Entschiedenheit erwarten, mit der er dem innern Sinne die intellektuelle Anschauung gegenüber stellt. Denn hiermit ist ja unmittelbar gesagt, dass *deshalb* der Gegensatz zwischen dem, wie ich mich fasse, und dem, wie ich bin, festgehalten werden muss, *weil* ich keine intellektuelle Anschauung habe (cf. transscendentale Deduktion, § 23). Und so sagt er denn auch in den Paralogismen der zweiten Auflage: „Dass das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken, ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analystischer Satz; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sei, welches ein synthetischer Satz sein würde. Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf *Anschauungen, die bei mir nicht anders, als sinnlich sein können,* mithin ganz ausser dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, dass das Ich im Denken einfach sei" (S. 300, 3; man vergleiche auch die zwei folgenden Absätze und S. 313, 2: 2. Aufl.): Sollte es also wahr sein, dass mit dem im „Ich denke" gegebenen Ich zugleich gesagt sei, dass es einfache Substanz *sei,* so müsste meine Anschauung des Ich nicht sinnlich, sondern intellektuell sein. Freilich meint dies Kant in Folge seines ungenügenden Begriffs der intellectuellen Anschauung und seiner abweichenden Auffassung der Kategorien nothwendig etwas anders, als wir. Wo die Anschauung fehlt, da fehlt nach ihm

auch die Anwendbarkeit der Kategorien [1]); die Vorstellung Ich ist keine Anschauung, alle unsre Anschauung ist vielmehr sinnlich (cf. oben § 16); folglich kann die Kategorie der Substanz bei dem „Ich im Denken" keine Anwendung haben, im Akte „Ich" nicht enthalten sein; es wäre ja auch „wunderbar", wenn *so* die Substantialität der Seele „in der ärmsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine *Offenbarung,* gegeben würde" (S. 300, 3).

Giebt denn aber nicht die innere sinnliche Anschauung Anhaltepunkte dafür, dass ich einfache, beharrliche Substanz sei? Nein! Denn die innere Anschauung liefert nichts Beharrliches, [2]) nichts Einfaches. [3]) Und so wäre denn in keiner Weise, weder a priori, noch a posteriori, auf theoretischem Wege eine sichere Erkenntniss über das Wesen der Seele möglich. [4])

Indess müssen wir doch behaupten, dass sie wenigstens *ist.* Wir dürfen ferner zwar nicht *allem* Denken eo ipso eine *Substanz* zu Grunde legen (cf. S. 309, 3 : 2. Aufl.), aber wir müssen sagen, dass *unserm* Denken bei jedem Denkakte in dem „Ich" ein *reelles Etwas* zu Grunde liege, weil der Akt „Ich" eben nicht bloss Vorstellung, sondern zugleich ein *Sein* ist. [5]) Deshalb suchen wir unsere Seele (— Geist) auch nicht *hinter* diesem „Ich", sondern das in dem Akte „Ich" unmittelbar gewusste Seiende, Etwas müssen wir als Seele fassen, da wir auf dies „Ich" ja all unser Denken, Fühlen und Wollen beziehen. Dieses vom Wissen durchleuchtete Sein ist grade der ächte, eigentliche Charakter des Geistes. Da sich Kant über das Wesen dieses Aktes so unklar war, dass er ihn eine

---

[1]) Cf. Krit. S. 633, 3 u. S. 637, 2 : 1. Aufl.; S. 312, 3 etc. : 2. Aufl.

[2]) Cf. oben § 19: Die Widerlegung des Idealismus in der zweiten Aufl.; ferner Krit. S 633, 3 u. S. 643, fin.: 1. Aufl.; S. 303, 1: 2. Aufl.

[3]) Cf. S. 640, 4 : 1. Aufl.; S. 299, 1 : 2. Aufl.

[4]) Cf. S. 493, 1 : 1. u. 2. Aufl.; S. 664 u. 665 : 1. Aufl.; S. 304 u. 307, 1 : 2. Aufl.; Proleg. § 44.

[5]) Auch Kant sagt, „die Apperception ist etwas Reales" (S. 307). Ueber Kants Bemerkungen über den Materialismus in dieser Stelle und sonst (cf. I, S. 551, 1) cf. J. B. Meyer. Giebt man zu, dass die Materie denken könne, so giebt man damit vielmehr die Materie auf. Damit, dass wir im Folgenden die Seele mit dem „Ich" als Identität von Wissen und Sein identificiren, ist der Materialismus eo ipso zurückgewiesen.

blosse Vorstellung nennen konnte, so musste ihm die Seele, nicht ein in diesem Akte unmittelbar Erfasstes, sondern ein in ihm nur bezeichnetes Jenseitige sein (cf. S. 642, 2 : 1. Aufl. und oben § 16).

Damit behaupten wir aber gar nicht, dass diese Seele als das im Akte „Ich" unmittelbar erfasste reale Etwas eine einfache, selbständige, beharrliche Substanz sei. Da wir die Anwendbarkeit der Kategorien nicht davon abhängig machen, dass sie mittelst der Schemata unmittelbar in der Anschauung dargestellt werden können [1]), da überdiess vermittelst der Anschauung nicht nur über die Einfachheit und Unabhängigkeit eines Etwas, sondern auch über seine Beharrlichkeit *nicht* entschieden werden kann, — denn die Qualität eines angeschauten Objekts kann dieselbe bleiben, obwohl der Träger dieser Qualität fortwährend wechselt —, so dürfen und müssen wir vor allen Dingen die rein logische Frage aufwerfen: Welches sind die Kriterien der Substantialität, Einfachheit, Identität etc.? Also nur durch eine Kategorienlehre unter Hinzunahme der psychologischen Erfahrung und im Zusamenhange der gesammten Metaphysik lässt sich entscheiden, ob jener Vergleich mit den elastischen Kugeln [2]), oder ob Kants interessante und an sich klare und einfache Hypothese zur Vermeidung der selbstgeschaffenen Schwierigkeit des commercium corporis et animae [3]), oder ob die Annahme eines alle endlichen Ich umschliessenden absoluten Selbstbewusstseins haltbar ist: Das ist aber *hier* nicht unsre Aufgabe.

---

[1]) Das Schwierige und Schwankende in Kants Ansicht über die Anwendbarkeit der Kategorien tritt auch hier hervor. Man beachte den zweiten und letzten Absatz der „Allgemeinen Anmerkung" am Schlusse der Paralogismen der zweiten Auflage: Die Begriffe Subjekt, Grund sind hier, ohne entsprechende Anschauungen, unvermeidlich und sind nicht die Begriffe Substanz, Ursache, da diese ohne Anschauungen gar Nichts bedeuten. Cf. ferner das Ende des § 23 und der Anfang des § 27 der transscendentalen Deduktion.

[2]) S. 642, 4 : 1. Aufl.; cf. ferner S. 635, 2 : 1. Aufl. (es ist „die Bewegung eines Körpers die zusammengesetzte Bewegung aller Theile desselben"); S. 305, 2 : 2. Aufl. („die Möglichkeit der Theilung einer einfachen Substanz in mehrere Substanzen und umgekehrt").

[3]) Cf. S. 638, 2 – S. 639; S. 652, 1; S. 655, fin. — S. 659: Alles 1. Aufl.; Ende der Anm. zur zweiten Antithesis; S. 312, 1 : 2. Aufl.

Durch die schärfere Fassung des Begriffs der intellektuellen Anschauung und des Aktes „Ich“ und durch die ausgedehntere Brauchbarkeit der Kategorien wird natürlich die moralische Freiheit nicht beeinträchtigt, wohl aber Kant's Lehre vom intelligiblen Charakter zu grösserer Klarheit und Bestimmtheit gedrängt. Durch das im moralischen Bewusstsein unmittelbar gegebene „Ich bin frei“, das sich anschliesst an das auf den Akt „Ich“ sich stützende „Ich bin selbstthätig“, sind wir veranlasst, dem empirischen Charakter des Ich mit seiner causalen Nothwendigkeit die moralische Freiheit ebenso gegenüber zu stellen, wie wir der rein physiologischen Betrachtung des Menschen die psychologische und der rein mechanischen Auffassung der Natur die teleologische entgegen setzen. Diese Gegensätze sind keine in den Objekten selbst liegenden, sondern beruhen nur auf der Verschiedenheit unserer Betrachtungsweise. Betrachten wir die Dinge als in Raum und Zeit existirend, so gilt nur der Mechanismus der Massen (Naturmechanismus und Physiologie); betrachten wir sie nur als zeitliche, so gilt der psychologische Mechanismus (empirische Charakter); betrachten wir sie aber weder als räumliche, noch als zeitliche, sondern setzen sie zu einem über Raum und Zeit Erhabenen von ewigem Gehalte in Beziehung, so haben wir eine rein geistige Welt, in der Zweckthätigkeit und Freiheit zulässig sind.[1])

Diese rein begriffliche Betrachtungsweise der Dinge, die aber ebenfalls ihr Ansichsein nicht zu erfassen vermag, ist *uns* nach § 19 erlaubt, Kant aber eigentlich nicht, da ja die Kategorien ohne Raum und Zeit leer sind, weder Gebrauch, noch Bedeutung haben. Er selbst hebt in diesem Zusammenhange hervor, dass z. B. von dem Begriffe der Causalität, der auch in der Lehre von der moralischen Freiheit so unentbehrlich ist, „Anwendung, mithin auch Bedeutung, *eigentlich* nur in Beziehung auf Erscheinungen, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen, stattfindet“ (VIII, S. 165, fin.)[2]), ohne aber zur Recht-

---

[1]) Wie die Begriffe der moralischen Freiheit und der Zweckthätigkeit genauer zu fassen seien, darauf können wir hier nicht eingehen. Wir wollen nur zeigen, inwieweit Kants Begriff der intellektuellen Anschauung hier von Einfluss ist.

[2]) Cf. ferner VIII, S. 276, 2; S. 278, in.; S. 276, fin.; S. 279, fin.; S. 280, 1; Krit. d. r. V. S. 25 u. 26 (Vorrede zur 2. Aufl.).

fertigung seines hier doch „transscendentalen Gebrauches“ mehr, als jene uns schon bekannten leeren Wortunterscheidungen vorbringen zu können. In Uebereinstimmung damit ist die intellektuelle Anschauung, die in den hierher gehörigen Verbindungen vorkommt, nur die unserer ersten Stufe: Hätten wir den intuitus intellectualium, so würden wir wohl die Freiheit des Willens als positiven Begriff im intelligibeln Charakter erkennen und den Begriff der Causalität in voller Gültigkeit auf diesen anwenden dürfen.[1]) Freilich wird durch das Fehlen dieser intellektuellen Anschauung die Sicherheit des kategorischen Imperativs und die Möglichkeit seiner Forderung nicht beeinträchtigt (cf. VIII, S. 161; S. 194).

Aber so ganz ohne Einfluss ist die Unkenntniss des intelligiblen Charakters doch nicht, nämlich hinsichtlich der moralischen Beurtheilung der Handlungen. Zu den Worten der Kritik der reinen Vernunft: Die Denkungsart (den intelligiblen Charakter) kennen wir nicht, „sondern bezeichnen sie durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empirischen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben“ (S. 409, 2: 1. u. 2. Aufl.), heisst es daselbst in einer Note: „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen.[2]) Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann Niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.“ Wird hier nicht in den Motiven unserer Handlungsweise unterschieden zwischen denen, die aus dem empirischen, und denen, die aus dem intelligiblen Charakter stammen? In der That heisst es im vorhergehenden Absatze: „Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden, dass die Ideen der Vernunft wirklich Causalität in Ansehung der Handlungen der Menschen, als Erscheinungen bewiesen

---

[1]) Cf. VIII, S. 143, 1; S. 161, in.; S. 174, fin.; S. 165, fin.; S. 230, fin.; S. 263, fin.

[2]) Cf. ferner VIII. S. 29.

haben, und dass sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren" (S. 409, 1), und auch sonst noch in diesem Abschnitte kann man durch den Ausdruck zu dieser Auffassung kommen.

Andererseits beachte man das bald darauf (S. 411, 2) besprochene Beispiel einer boshaften Lüge: Schlechte Erziehung, üble Gesellschaft, unglückiches Naturell, verführende Umstände etc. etc. vermögen nicht die Schuld abzuschwächen; „Und zwar sieht man die Causalität der Vernunft *nicht etwa blos wie Concurrenz,* sondern an sich selbst als vollständig an wenngleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dawider wären; die Handlung wird seinem intelligiblen Charakter beigemessen, *er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld*" (S. 412, 1).

Wir müssen zunächst unterscheiden zwischen Vernun intelligiblem Charakter und dem Ansichsein des empirischen Charakters. Der Charakter einer wirkenden Ursache ist das „Gesetz ihrer Causalität". Der empirische Charakter des Menschen besteht in der empirischen Gesetzmässigkeit seiner Handlungen, nach seinem empirischen Charakter ist der Mensch „nach beständigen Naturgesetzen" die Ursache seiner Handlungen. Das Ansich des empirischen Charakters ist *das* im Ansich des Menschen, was dem empirischen Charakter entspricht, dessen Erscheinung der empirische Charakter ist. Im Ansich des Menschen kann ausser dem Ansich des empirischen Charakters noch ein „Vermögen" (v) sein, „welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann"; wir können dem Ansich des Menschen ausser dem, was als empirischer Charakter erscheint, auch noch „eine Causalität" (v) „beilegen ..., die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung in der Erscheinung angetroffen wird."[1]) Dieses Vermögen v und das Ansich des empirischen Charakters zusammen nennen wir den intelligiblen Charakter. Von letzterem unterscheiden wir ferner die Vernunft als das Princip des Guten, die Grundlage des Sittengesetzes, des kategorischen Imperativs. Diese Vernunft werden

[1]) Erster Absatz der „Möglichkeit der Causalität durch Freiheit".

wir identificiren können mit dem Vermögen v, also mit dem, was der intelligible Charakter mehr enthält, als das Ansich des empirischen.

Diese Unterscheidungen sind in Kant's Sinne, aber von Kant nicht immer befolgt. Unsere Unterscheidung zwischen dem Ansich des empirischen Charakters und dem intelligiblen Charakter ist verträglich mit folgenden Worten über den empirischen und den intelligiblen Charakter eines Dinges: „Mann könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen" (S. 402, 1 fin.). Wenn es aber unmittelbar vorher bei der Definition des intelligiblen Charakters eines Dinges heisst: „Zweitens würde man ihm noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst ... nicht Erscheinung ist", so stimmen die Worte „Ursache jener Handlungen als Erscheinungen" ebenfalls zu unserer Definition, da ja das Ansich des empirischen Charakters mit zu dieser Ursache gehört, die Worte „selbst nicht Erscheinung" aber nicht: Denn ein Theil des intelligiblen Charakters tritt ja in Erscheinung, nämlich das Ansich des empirischen Charakters, das Vermögen v aber nicht, und die Worte „selbst nicht Erscheinung" verlangen also, dass hier unter dem intelligiblen Charakter Kant's nur das Vermögen v verstanden werde.[1]) Damit ist zugleich gesagt, dass auch die Unterscheidung zwischen Vernunft und intelligiblem Charakter *schwankend* ist. Nach unserer Auffassung würde „Freiheit der Vernunft" Unsinn sein; nur von einer Freiheit des intelligiblen Charakters kann gesprochen werden, indem der intelligible Charakter ausser dem Vermögen v das Ansich des empirischen Charakters und damit die in letzterem vorkommende Liebe zum Bösen mit einschliesst, sodass es bei ihm steht, sich für das Gute oder Böse zu entscheiden. Kant aber schreibt auch der Vernunft selbst Freiheit zu (S. 409, 2 in.; S. 412, 1 fin.), womit eine Vermengung nicht nur von Vernunft und intelligiblem Charakter (cf. S. 412, 2), sondern sogar von Vernunft und dem Ansich des

---

[1]) Es hängt dies unmittelbar zusammen mit einer Schwierigkeit der Sache, von der weiter unten die Rede sein wird.

empirischen Charakters gegeben ist. Ueberdies *verschwindet sogar* öfter der Unterschied zwischen dem Ansich des empirischen Charakters und dem intelligiblen (cf. S. 402, 2 fin.; S. 403, 2; S. 409, 2).

Halten wir aber unsre Unterscheidungen fest, so widersprechen sich obige Stellen nicht und wir müssen ihnen zunächst beistimmen, indem wir noch Folgendes beachten. Aus dem auf die Stelle „Und zwar etc." folgenden Absatze (S. 412, 2) ist zu ersehen, wie Kant mit Recht die Kraft der Vernunft gegen die Kraft der sinnlichen Triebfedern für unendlich gross hält, sodass die letztere gegen die erstere verschwindet[1]): „Man sieht diesem zurechnenden Urtheile es leicht an, dass man dabei in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit gar nicht afficirt. ... Die Vernunft ... ist *bestimmend*, aber nicht *bestimmbar* in Ansehung" der empirischen Zustände des Menschen. Und wenn wir nun die Handlung eines Menschen moralisch beurtheilen, so gehen wir von der Forderung aus, dass diese unendliche Kraft der Vernunft, des guten Princips, sich in seiner Handlung geltend mache und den Widerstand jedes sinnlichen Antriebes, dem wir nur einen endlichen Werth beilegen, aufhebe; der intelligible Charakter, in dem der Kampfplatz dieser Kräfte liegt, hat es, indem wir ihm Freiheit beilegen, in seiner Gewalt, so viel oder so wenig von der an sich unendlichen Kraft des guten Princips in diesem Kampfe zu verwenden, als er nach seiner Freiheit eben will; den intelligiblen Charakter also trifft alle Schuld, da ihm die unendliche Kraft der Vernunft gegen alle sinnlichen Antriebe zur Verfügung stand. Da sich aber die Handlung als Erscheinung ganz und vollständig und mit absoluter Nothwendigkeit aus den empirischen Bedingungen, „der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments" etc., ergiebt, und wir nur diese Handlung und den empirischen Charakter kennen, den intelligiblen aber nicht, so können wir auch nicht entscheiden, *wie viel* in der Handlung „reine Wirkung der Freiheit" des intelligiblen Charakters, *was* als Wirkung des selbst nicht erscheinenden Vermögens v zu betrachten ist.

---

[1]) Man denke an die Bedeutung einer unendlich grossen Kraft in der analytischen Mechanik.

Indess, das ist doch eine missliche Sache! Wenn die Handlung ganz und vollständig und mit absoluter Nothwendigkeit aus den empirischen Bedingungen folgt, was soll denn dann überhaupt noch jene nicht erscheinende Causalität v? Müssen wir nicht vielmehr sagen, wir wissen nicht, *ob überhaupt Etwas* in der Handlung die Wirkung der Causalität v ist, ja müssen wir nicht sogar mit voller Entschiedenheit behaupten, es ist *Nichts* in der Handlung die Wirkung von v, da *Alles* die Wirkung der empirischen Bedingungen ist?

In der That ist dies eine entschiedene Schwierigkeit gegen Kants Auffassung der moralischen Freiheit. Beachten wir zunächst Folgendes.

Wenn eine Handlung moralisch beurtheilt wird, so fragt sich zunächst: Wie weit hat der *Wille* des Handelnden gereicht? Dies zu bestimmen, ist selbst bei der eignen Beurtheilung, selbst bei dem entschiedensten Streben, aufrichtig gegen sich zu sein, ungemein schwierig, weil unsre Gedanken und Empfindungen und Willensregungen nicht mit absoluter Spontaneität von uns gesetzt werden, sondern in unser Bewusstsein *hineintreten* und im Momente der Leidenschaft mit solcher Gewalt und Hast auf uns einstürmen, dass das Ich, beim besten Willen, kaum *Zeit* genug hat, sein „Ich will nicht", oder „Ich will" auch nur zu *denken*. Hat man nun aber auch constatirt: Der Handelnde hat dies gewollt, so fragt man ferner, *weshalb* er es gewollt hat: Nothwendig muss man auf diesem Wege, will man sich nicht eines regressus in infinitum schuldig machen, einen oder mehrere *letzte Willensakte* (L), hinter denen im Bewusstsein des Handelnden kein „weshalb" mehr gesucht werden kann, entweder wirklich finden, oder wenigstens zugeben. Um diese letzten Willensakte (L) allein handelt es sich *eigentlich und schliesslich* bei der moralischen Beurtheilung, nicht um das, was ausserdem zum Zustandekommen der Handlung beigetragen hat; nur *insofern* kommt der Charakter des Menschen bei der moralischen Beurtheilung eigentlich und schliesslich in Betracht, d. h. nur insofern wird der Charakter des Handelnden günstig oder ungünstig beurtheilt, als in ihm die Willensakte (L) begründet sind.

Bei einem solchen „letzten Willensakte" (L) kann man aber immer noch fragen, woher es wohl komme, dass das

Subjekt sich grade so entschieden habe und nicht anders, und hier trennen sich die Wege der Beurtheilenden. Der Eine sagt: „Der Handelnde ist ganz schuldlos, denn er hat, nach seinen Antecedentien, so wollen (L) *müssen*"; der Andre: „Der Handelnde ist ganz schuldig, trotz aller Antecedentien, denn *er* hat so gewollt (L)". Beide haben in ihrer Weise Recht. Der Erstere meint mit dem „er" mehr das handelnde Subjekt als *Naturprodukt,* als die nothwendige Wirkung von vorhergegangenen Ursachen, der Letztere aber mehr das Ich des handelnden Subjekts, dies Subjekt als *Ding an sich,* von dem man als einem über der *Zeit* Erhabenen [1]) gar nicht sagen kann, dass es ein Produkt des Causalitätsgesetzes sei. Dem Ersteren kommt es auf die *Erklärung* eines Naturereignisses an und da kann natürlich von Schuld überhaupt keine Rede sein; dem Letzteren kommt es grade auf die *moralische Beurtheilung* an und da kann natürlich von keinem Naturereigniss, sondern nur von dem im Akte „Ich" enthaltenen Ding an sich gesprochen werden. Der psychologische Mechanismus, dem es nur auf den nothwendigen Zusammenhang der psychischen *Erscheinungen,* auf naturwissenschaftliche Erklärung derselben ankommt, der das Ich (— Ding an sich —) gar wohl entbehren zu können und nur von einem Mechanismus der Vorstellungen sprechen zu dürfen glaubt, steht in moralischer Hinsicht auf ganz gleicher Stufe mit dem vollendeten Materialismus, der im Menschen nur ein materielles Punktsystem sieht. So lange man die Natur, wie den Menschen in den Formen von Raum und Zeit fasst, ist dieser Mechanismus in seinem vollen Recht; fehlte uns der Akt „Ich" mit seiner Concentration auf ein über Raum und Zeit stehendes und ihren Gesetzen nicht unterworfenes Ansich, so hätte dieser Standpunkt nichts Anstössiges für uns. Das Verächtliche und Gehässige desselben liegt in seiner Nothwendigkeit, also, da diese schliesslich auf der Zeit beruht, nur im Standpunkte selbst. Wir können von der Richtigkeit der Lehren dieser mechanischen Weltauffaussung vollständig überzeugt sein, so sind wir doch unwillig, nicht darüber, dass die Welt nun einmal so erbärmlich eingerichtet ist, sondern

---

[1]) Auch Kant hebt dies vom intelligiblen Charakter im Zusammenhange obiger Stellen öfter hervor. Wenn das unkritische Bewusstsein auch nicht von einem Ding an sich spricht, so meint es hier doch den ewigen Gehalt im Menschen.

dass man sie von einem so erbärmlichen Standpunkte aus betrachtet, als wenn wir nichts Besseres in uns finden könnten, als Raum und Zeit. Auf dem Standpunkte der moralischen Beurtheilung dagegen kümmert mich das, was vor dem Willensakte (L) vorhergegangen ist, gar nicht; ich weiss genug, wenn ich weiss: *Ich habe das Gute, oder das Böse gewollt,* hiervon allein hängt das Verhalten meines Gewissens ab. Während der mechanische Erklärer, in dem Willen des Ich einen *letzten Grund* für alle Erklärung, über den hinaus man keinen zu suchen habe (cf. Krit. d. r. V. S. 494, 1), nicht anerkennend, jenseits des Willensaktes (L) im Empirischen weiter sucht, bleibt der moralische Beurtheiler bei diesem Akte stehen und kann durch das, was jener etwa finden mag, ebensowenig in seinem Urtheile beeinflusst werden, als der Aesthetiker deshalb die Kröte nicht mehr für hässlich hält, weil ihm etwa der Naturforscher die Nothwendigkeit dieser Hässlichkeit nachgewiesen hätte, oder dem Logiker deshalb ein Beweis nicht mehr für falsch gilt, weil er aus psychologischen Gründen nicht anders ausfallen konnte. Was ihm der Mechaniker über die dem Willensakte (L) zu Grunde liegende Construction des Atomsystems Gehirn oder über die der Handlung vorangehenden Gemüthszustände und Erlebnisse auch nachweisen mag, er hat dies Alles schon *eingeschlossen* in das Ich; was jener auf seinem Standpuukte mit Gehirn, Gemüthszustände, Entwicklung etc. etc. bezeichnet, bezeichnet er, soweit es den im Bewusstsein des Handelnden nicht weiter motivirten Willensakt (L) zur Folge gehabt haben soll, kurz mit dem Ich des handelnden Subjekts und *dieses Ich hat das Gute, oder das Böse gewollt*[1]). Ist dies festgestellt, so liegt „die eigentliche Moralität der Handlungen“ klar vor; hinter dem im Bewusstsein des Handelnden nicht weiter motivirten Willensakte (L) suchen wir in der moralischen Beurtheilung Nichts,

---

[1]) Hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen der Beurtheilung der Handlungsweise eines Menschen und der des Geschehens in der Natur: Auch hier mag die causale Nothwendigkeit im Reiche der Erscheinungen im Ansichsein eine freie zweckthätige Intelligenz sein. Aber davon wissen wir direkt Nichts, während der Mensch direkt nur von seiner freien zweckthätigen Wirksamkeit weiss und erst durch Schlüsse die causale Nothwendigkeit in sein Leben einführt und sich so zur blossen Natur erniedrigt, während er doch Intelligenz ist.

er ist die unmittelbare Offenbarung des moralischen Charakters des Ich.

Vorstehende Unterscheidungen werden bei der moralischen Beurtheilung allerdings nicht immer streng festgehalten, sondern mit allerlei Sentimentalität versetzt. Bleiben wir aber bei unserer Auffassung und unterscheiden wir also zwischen den Umständen (U), die *gleichzeitig mit* den Willensakten (L) die Handlung beeinflusst haben, und den Umständen (A, B, C, ...), die als Gehirnconstruction, Stand der Bildung etc. den empirischen Charakter selbst constituiren, also in das Ich schon miteingeschlossen sind und die Willensakte (L) zur unmittelbaren Folge haben, so fragt sich: Wie fasst Kant das Verhältniss der Umstände A, B, C etc. zum selbst nicht erscheinenden Vermögen v?

Man vergleiche den vorletzten Absatz der „Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit etc." (S. 413, 2). Hier erscheint die „intelligible Ursache" als „von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt", als die „sinnlich unbedingte Bedingung der Erscheinungen" (cf. auch der vorhergehende Absatz). Gut! Aber wie steht es mit dem sechsten Absatz der „Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Ableitung etc." (S. 400)? Es handelt sich hier um die Frage, ob nicht „Natur und Freiheit" „in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne." Wir werden sagen, es kommt nur auf den *Standpunkt* an. Auf dem Standpunkte der *mechanischen Erklärung* kennen wir nur Naturnothwendigkeit, auf dem der *moralischen Beurtheilung* hinsichtlich der Willensakte (L) nur Freiheit[1]); ebenso wie die rein physiologisch-mechanische Erklärung des Denkens eigentlich nur eine Mechanik der Atome kennt, während die psychologisch-logische nur von den psychologisch-logischen Gesetzen der Vorstellungen und ihrer Verknüpfungen spricht. Kant aber antwortet: „Sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist

---

[1]) Wir haben bereits oben angemerkt, dass wir hier auf den Begriff der moralischen Freiheit nicht eingehen können. Wir können also auch nicht entscheiden, ob diese Freiheit des intelligiblen Charakters als absolute Willkür zu denken sei, oder ob nicht doch auch etwas der Naturnothwendigkeit Analoges, ein rein geistiger, logischer Zwang in ihr zugestanden werden müsse.

Freiheit nicht zu retten. Alsdenn ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit. . . . Wenn dagegen Ercheinungen für Nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, *so müssen sie selbst* **noch** *Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligible Ursache* wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und *so durch andre Erscheinungen bestimmt werden können.* Sie ist also sammt ihrer Causalität ausser der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden" (S. 400, fin.). Diese Unterscheidung ist *zum Wenigsten* sehr dunkel, wie Kant selbst gesteht (S. 401, 1), ohne dass sie in der Anwendung, auf die er vertröstet, aufgehellt wird; die Sache ist, dass ihm selbst die Klarheit noch fehlt. Ausserdem, dass die Erscheinungen „nach empirischen Gesetzen zusammenhängen", müssen sie selbst *„noch"* intelligible Ursachen haben! Die Wirkungen dieser intelligiblen Ursachen sind Erscheinungen und können so „durch andre Erscheinungen bestimmt werden", wie wenn sie nicht schon durch die intelligiblen Ursachen bestimmt wären! — Es fehlen hier folgende Unterscheidungen.

Nach der mechanischen Erklärung sind die letzten Willensakte (L) die unmittelbaren und nothwendigen Folgen der den empirischen Charakter constituirenden Umstände A, B, C etc. Dies ist aber nur die unkritische Ausdrucksweise, da A, B, C, . . . L ja doch nur Vorstellungen sind, die *Erscheinungen* von $\alpha, \beta, \gamma, \ldots \lambda$, sodass die $\alpha, \beta, \gamma, \ldots \lambda$ im Ansich den A, B, C, . . . L in der Erscheinung entsprechen, den Erscheinungen A, B, C, . . . L im Ansich zu Grunde liegen. Wenn wir nun in unkritischer Ausdrucksweise sagen, die Willensakte (L) sind von den Umständen A, B, C etc. necessitirt, zwischen A, B, C, . . . L besteht ein nothwendiger Causalzusammenhang N, so fragt sich: Entspricht diesem nothwendigen Causalzusammenhange N in den Erscheinungen ein ν im Ansichsein, sodass

wir auch in kritischer Ausdrucksweise sagen müssen „Im Ansich sind $\alpha, \beta, \gamma, \ldots \lambda$ einem alle moralische Freiheit ausschliessenden Gesetze ν unterworfen"? Der mechanische Erklärer wird dies, wenn er sich auf den kritischen Standpunkt erhebt und sich in seiner Sprache ausdrückt, bejahen, der moralische Beurtheiler aber verneinen. Der Letztere muss zwar zugeben, dass dem N in der Erscheinung ein ν im Ansich entspricht, aber er *wird nicht* zu geben, dass auf dieses ν die absolute Nothwendigkeit des N übertragen werde, ebensowenig als er zugiebt, dass auf das diesem Tisch T im Ansich zu Grunde liegende τ das *Nebeneinander*, unter blosser Hinweglassung der Grösse und Gestalt von T, oder auf das dieser Stunde S im Ansich zu Grunde liegende σ das *Nacheinander*, unter blosser Weglassung der Grösse und Erfüllung von S, übertragen werde. Jene absolute Nothwendigkeit von N ist die unmittelbare Folge davon, dass A, B, C, ... L in der *Zeit* sind, sie braucht also im ν gar keine Geltung zu haben, vielmehr kann dies ν mit moralischer Freiheit sehr wohl verträglich sein.

Man könnte den $\alpha, \beta, \gamma, \ldots \lambda$, die im Zusammenhange ν mit einander stehen, um das ν recht handgreiflich von dem N zu unterscheiden und ihm die moralische Freiheit ganz sicher zu retten, noch ein Glied, etwa das Vernunftvermögen v, hinzufügen, das nicht in die Erscheinung treten könnte: So wäre ja in ganz augenscheinlicher Weise das ν vor der absoluten Nothwendigkeit des N gerettet, indem unter den λ bedingenden Faktoren ausser $\alpha, \beta, \gamma, \ldots$ auch noch v enthalten wäre, das in der Erscheinung neben A, B, C, ... keine Vertretung fände und durch dessen Fehlen eben die todte, starre Nothwendigkeit in die Natur gekommen sei. Dies v wäre dann Kants intelligible Causalität v und damit könnte denn — jene alte Schwierigkeit wieder auftreten, ob nicht, wie A, B, C, ... *allein* schon hinreichen, L mit absoluter Nothwendigkeit eitreten zu lassen, auch $\alpha, \beta, \gamma, \ldots$ allein, ohne das Hinzukommen von v, λ herbeiführen würden. Allerdings aber liegt hier die Sache doch etwas anders, da ja in *Wirklichkeit* nicht A, B, C, ... das L zur Folge haben, indem dies alles ja nur Vorstellungen sind, während wir mit $\alpha, \beta, \gamma, \ldots \lambda$ das Ansichseiende meinen, sodass *in Wirklichkeit* v zu $\alpha, \beta, \gamma, \ldots$ hinzutreten müsste,

damit λ erfolge, in unserer empirischen Welterkenntniss aber L als schon von A, B, C, ... allein, ohne die ja unmögliche Erscheinung von v, bedingt *erschiene*, und zwar ebensowohl hinsichtlich des psychologischen, wie des rein physischen Geschehens.

Indess ein solches nie erscheinende v[1]) wird auch im Ansich ganz entbehrlich sein; man wird den gesetzmässigen Zusammenhang ν selbst, dem unterworfen $\alpha, \beta, \gamma, \ldots$ allein das λ zur Folge haben, so fassen (F) können, dass er, je nach der besonderen Betrachtungsweise, ebensowohl als Nothwendigkeit, wie als Freiheit bezeichnet werden kann, dem etwa entsprechend, dass ein und derselbe Mensch, *der nur Eins sei,* vom äusseren Sinn als Körper, vom inneren als Geist aufgefasst werde, oder noch concreter, dass ein und derselbe galvanische Strom der Zunge als Geschmack, dem Auge als Licht erscheint. Die Auffassung (F) würde dann die höchste uns erreichbare sein, über den Standpunkten *der absoluten Nothwendigkeit* und *absoluten Freiheit* stehen und so schliesslich die *moralische Freiheit als eine Ueberwindung der Naturnothwendigkeit und der Willkür* hinstellen".

Das ν allein ist also der Ort, wo sich auf kritischem Standpunkte von moralischer Freiheit sprechen lässt. Nach diesem ν, dem $\alpha, \beta, \gamma, \ldots \lambda$ im Ansich unterworfen sind, fragen wir im Ansich des empirischen Charakters, und diese Frage ist es, die Kant fortwährend ausdrüklich[2]) zurückweist und zurück-

---

[1]) In der That können wir wenigstens *das* nicht zugeben, dass das Princip des Guten nicht in die Erscheinung treten könne. Dies reducirt sich vielmehr (cf. das im Text Folgende) auf eine alte, schon in der ersten Auflage der reinen Vernunft auftretende Unklarheit (S. 406, fin.). Könnte die Vernunft v nicht erscheinen, so könnten wir auch Nichts von ihr wissen: Denn Alles, was Inhalt unseres Wissens ist, ist damit eo ipso nur unsere Auffassungsweise, kein Ansichseiendes. — Selbst der Materialist übrigens muss sagen, dass bei unserm Handeln die Liebe zum Guten vorhanden und von Einfluss ist. Nur drückt er dies anders aus, indem er statt des psychologischen Zustandes „Liebe zum Guten" eine bestimmte, in Anordnung, Geschwindigkeit etc. der Atome sich ausdrückende Eigenthümlichkeit des Gehirns etc. setzt.

[2]) In allen den Stellen, wo die Unkenntniss des intelligiblen Charakters vorgeschützt wird. Mit dieser Unkenntniss wird jede weitere Frage nach unserm ν abgeschnitten.

weisen muss, und die wir, um volle Klarheit zu haben, fortwährend stellen müssen. Auf diese Frage *konnte* Kant bei der beschränkten Gültigkeit der Kategorien gar nicht eingehen. Da zu aller Erkenntniss eine Anschauung erforderlich ist, der intuitus intellectualium uns aber fehlt, so kann, wie Kant selbst ausdrücklich zugesteht (cf. S. 413, 3 etc. und sonst), mit der Sicherheit einer Erkenntniss weder behauptet werden, *dass* ein intelligibler Charakter, noch *was* er ist.

Zur Unbrauchbarkeit der Kategorien kommt die verführerische, aber ganz unkritische Meinung, in der praktischen Vernunft ein Ansichsein erfasst zu haben, das nicht erscheine. Allem, was wir bei den Worten „Praktische Vernunft", „Princip des Guten" etc. denken, liegt ein Ansichsein zu Grunde, das wir bei diesem Denken *meinen*; aber *was* wir dabei denken, ist nur unsere Auffassungsweise des Ansichseins. Dies nicht erscheinende v richtet eigentlich die ganze Confusion an; der schliessliche Grund davon aber, dass v nicht erscheint, ist der, dass Kant den Begriff der intellektuellen Anschauung nicht scharf genug gefasst hat: Deshalb vermochte er nicht die auch nur durch den innern Sinn zu beobachtenden Erscheinungen des rein geistigen Lebens *als* Erscheinungen klar und sicher zu erkennen. So wird mit seltener Klarheit im siebenten Absatze des zweiten Abschnittes der Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft dem Naturbegriffe der Freiheitsbegriff so gegenüber gestellt: Der Naturbegriff hat zwar die Anschauung, aber nicht das Ding an sich, *während der Freiheitsbegriff zwar das Ding an sich*, aber nicht die Anschauung hat[1]): Hätte er bedacht, dass die Anschauung des Naturbegriffs doch unsere Anschauung eines Ansichseienden ist und das Ding an sich des Freiheitsbegriffs uns doch auch nur in unserer Auffassung gegeben ist, so hätte er das Positive beider als gleichwerthig zum Zweck einer Erkenntniss erkannt, er hätte es verbinden können und so eine Erkenntniss erhalten, die von empirischer Wahrnehmung ausgeht und doch die moralische Natur des Menschen begreift. Es hätte so der Widerspruch überwunden werden können, dass die Handlung des Menschen durch empiriche

---

[1]) Cf. Kritik d. Urth. § 76, 3. Abs. („Nun beruht aber alle unsre Unterscheidung — *an sich selbst* . . . bedeutet").

Bedingungen allein vollständig bestimmt ist, und dass doch die Gesetzgebung der Natur durch die Gesetzgebung der Freiheit „in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich“ *„eingeschränkt“* wird. Dieselbe Unklarheit zeigt sich auch in folgenden Worten: „Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, *erkennt sich selbst auch durch blosse Apperception* und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er *gar nicht zum Eindruck der Sinne zählen kann,* und ist sich selbst freilich einestheils Phänomen, anderntheils aber, *nämlich in Ansehung gewisser Vermögen*, ein blos intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben *gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann.* Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft“ (S. 406, fin.: 1. u. 2. Aufl.). Abgesehen davon, dass sich hier der Mensch nicht nur durch den innern Sinn, sondern auch durch die „blosse Apperception“ *erkennen* soll (cf. §§ 18 und 19), ist ihm vor Allem folgender Unterschied unklar: Wenn ich auch den Satz behaupte „Im Akte „Ich,“ als einer Identität von Wissen und Sein, ist der Gegensatz des Dinges an sich und der Erscheinung überwunden“ (U), so hat deshalb doch dieser Satz (U) selbst nur den Rang einer Erscheinung, einer menschlichen Auffassungsweise, da dieser Satz (U) nicht der Akt „Ich“ selbst ist, sondern nur mein Urtheil über ihn, das ich ohne den inneren Sinn gar nicht fällen könnte. Ich mag vom Dinge an sich selbst aussagen, was ich will, so ist das Ausgesagte doch eben immer nur meine Aussage, meine Auffassungsweise, Erscheinung; wenn ich auch dem Ich Handlungen zuschreiben muss, die nur auf Spontaneität beruhen („gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden“ können), so *erkenne ich mich* damit doch ganz selbstverständlich auch nur als Erscheinung, nicht nach meinem Ansichsein [1]). Diese nothwendige Unterscheidung

---

[1]) Derselbe Fehler begegnet ihm in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Obwohl einige Zeilen vorher die Nothwendigkeit des innern Sinnes damit begründet worden ist, dass der Mensch „doch sich selbst nicht gleichsam schafft“, heisst es dennoch, dass er „in Ansehung dessen . . ., was in ihm reine Thätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt,) sich zur intellektuellen Welt zählen muss“ (VIII, S. 85, 1). Cf. ferner Krit. S. 410, 2; S. 413, 3; Proleg. § 53, 5. Abs.

konnte indess Kant nicht machen, da ihm die *innere Unfähigkeit* der Verstandesbegriffe zum Erfassen des Ansichseins nicht klar war (cf. § 18). Von einem *Erkennen* aber darf *Kant* beim intelligiblen Charakter[1]) unter keinen Umständen sprechen.

Unsere letzte Stelle erinnert uns indess an die schon am Ende des § 16 hervorgehobene Bedeutung der praktischen Vernunft für die nähere Bestimmung des Ich. Da unsere Anschauung nicht intellektuell, sondern sinnlich ist, so kann das im Akte „Ich" gegebene Sein seine nähere Bestimmung nur durch den inneren Sinn erhalten; in der praktischen Vernunft aber haben wir ein Analogon einer intellektuellen Anschauung als absoluter Selbstbestimmung, weit inhaltsvoller, als unser Selbstbewusstsein[2]). Nur betrifft diese Selbstbestimmung nicht unser Sein, sondern unser Sollen, und gerade darin, dass diese von einander verschieden sind, darin also, dass die Selbstbestimmung der praktischen Vernunft nicht zugleich eine Selbstbestimmung unseres Sein ist, dass durch den moralischen Begriff nicht sofort seine Wirklichkeit gegeben ist, dass Wissen und Sein *nicht* identisch sind, besteht die Sünde. Im Sittengesetz wird „die Möglichkeit einer" intelligiblen Welt, „deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unsern freien Willen sein könne", ohne Weiteres vorausgesetzt (Kirt. der prakt. Ver.: VIII, S. 161, in.); die Vernunft würde die moralische „Nothwendigkeit ... durch ein Sein", nicht durch ein „Sein-Sollen" ausdrücken, wenn sie „als Ursache in einer intelligiblen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Thun, zwischen einem praktischen Gesetze von dem, was durch uns *möglich* ist, und dem theoretischen von dem, was durch uns *wirklich* ist, kein Unterschied sein würde" (Kritik der Urtheilskraft, § 76, 4. Abs. med.)[3]). Dieser intelligiblen Welt,

---

[1]) Hier steht „intelligibler Gegenstand". Auch „Vernunft" wird im Folgenden vielfach satt „intelligibler Charakter" gebraucht, z. B. S. 410, 2; cf. ferner Prolegomena, § 53, 5.

[2]) Durch die praktische Vernunft bekommen auch die für die bloss spekulative völlig leeren Ideen erst (moralisch-praktische) Realität (I, S. 653, med. u. S. 656).

[3]) Dem intuitiven Verstande würde nach diesem § 76 ja der Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit fehlen.

in der der Gegensatz von Sollen und Thun überwunden ist, in der das Wissen und das Sein des Guten unmittelbar zusammenfallen (cf. oben S. 171, 1), nähern wir uns auf *sittlichem* Wege umsomehr, jemehr das Gute zur unmittelbaren Wirklichkeit in uns wird [1]).

Was endlich die rationale Theologie betrifft, so kann der ontologische Beweis deshalb das Dasein Gottes nicht darthun, weil bei uns Denken und Sein verschieden sind: „Wie der Verstand auch zu diesem Begriffe gelangt sein mag, so kann doch das Dasein des Gegenstandes desselben nicht analytisch in demselben gefunden werden, weil eben darin die Erkenntniss der *Existenz* des Objekts besteht, da dieses *ausser dem Gedanken* an sich selbst gesetzt ist“ [2]).

Es ist nach Kant aber auch überhaupt unmöglich, das Dasein des Ideals der reinen Vernunft zu erkennen, da dazu entweder unmittelbare Wahrnehmung, oder doch wenigstens „Zusammenhang ... mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, *nach den Analogien der Erfahrung*“ erforderlich ist (S. 210, 2 u. 3: 1. u. 2. Aufl.), und da auf diesem Wege bei der beschränkten Gültigkeit der Kategorien nur das Dasein von Gegenständen möglicher Erfahrung erkannt werden kann, von einer Vernunftidee aber auch nicht einmal ihre reale Möglichkeit [3]). Natürlich treten dann auch hier wieder jene Schwierigkeiten auf, die die nothwendige Folge des beschränkten Gebrauchs der Kategorien sind: „Können wir ... einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? *Ohne allen Zweifel*; und nicht allein dies, sondern wir *müssen* einen solchen voraussetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unsere Erkenntniss über das Feld möglicher Erfahrung? *Keinesweges.* Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei“ (S. 501, 2; cf. überhaupt S. 500 u. 501 und S. 534, 1: Alles 1. u. 2. Aufl.), als ob

---

[1]) Cf. Kritik d. r. V. S. 314, 1 („ich würde durch jenes bewundernswürdige Vermögen — gegeben werden müssen“); Kritik der pr. V. VIII, S. 109, 2.

[2]) Kritik d. r. V. S. 465, 1 (1. u. 2. Aufl.): Das oben durch den Druck Hervorgehobene ist von Kant selbst betont. — Cf. oben S. 25, S. 26 u. S. 33.

[3]) Cf. S. 440; S. 441; S. 454, 1; S. 463, 2; S. 465, 1 fin.; S. 428 u. 429; S. 462.

Jemandem überhaupt einfallen könnte, mit menschlichen Begriffen ein Ansichsein erfassen zu wollen.

Man könnte erwarten, dass, wie der Freiheitsbegriff der praktischen Vernunft die Schranken des engherzigen Protestirens gegen eine Vernunfterkenntniss des menschlichen Geistes *tathsächlich* durchbrochen hat, wenn dies Kant auch nicht zugeben mag, ebenso durch den Zweckbegriff in der Natur eine höhere Auffassung des Gottes- und Naturbegriffes zugleich sich Bahn gebrochen habe. Und allerdings hat Kant in der Kritik der Urtheilskraft den Begriff einer Naturbetrachtung, die sowohl über der mechanischen, wie über der teleologischen steht, sogar klarer durchgebildet (§§ 76. 77), als dort den Begriff des intelligiblen Charakters, der nur *sehr unklar und unvollkommen* die Standpunkte der Naturnothwendigkeit und Freiheit überwindet. Durch die Lehre vom Ding an sich und durch den Begriff des intuitiven Verstandes (der intellektuellen Anschauung) ist neben der mechanischen Naturbetrachtung die teleologische für uns *möglich, aber nicht objektiv nothwendig* (cf. § 76, fin. und § 77, 8. u. 9. Abs.); wir können uns „einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige discursiv, sondern intuitiv ist, vom *Synthetisch-Allgemeinen* (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht, d. i. vom Ganzen zu den Theilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die *Zufälligkeit* der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Theilen, als allgemein gedachten Gründen, zu verschiedenen darunter zu subsumirenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muss“ (§ 77, 8. Abs.; cf. oben S. 27—32 u. S. 36): Dieser intuitive Verstand würde also über den Gegensatz der mechanischen und teleologischen Auffassung hinaus sein. Während aber ohne die Lehre vom intelligiblen Charakter die moralische Freiheit nicht zu retten wäre, ist es hier „gar nicht nöthig zu beweisen, dass ein solcher“ intuitive Verstand „möglich sei“, wenn er auch keinen Widerspruch enthält (8. Abs. fin.). Dagegen *muss*, während ein Mensch nur dann moralisch beurtheilt werden kann, wenn man ihm wirklich einen intelligiblen Charakter beilegt, dem menschlichen Erkenntnissvermögen ein

intuitiver Verstand mit voller Entschiedenheit abgesprochen werden.[1])

Dass es trotzdem nicht an Solchen gefehlt hat, die sich diesen intuitiven Verstand beilegen zu dürfen glaubten, finden wir nicht so unbegreiflich; es sollte uns gar nicht so sehr wundern, wenn sich auch Solche fänden, die den Zustand absoluter Seligkeit als einer unmittelbaren Identität von Wissen und Sein des Guten (cf. § 16, fin.) in sich zu besitzen vorgäben. Wer aber so glücklich nicht ist, der muss sich in letzterer Beziehung mit dem Streben nach dem Guten begnügen und in ersterer wird er doch noch versuchen dürfen, durch rein begriffliche Betrachtungsweise der Natur den Gegensatz der mechanischen und teleologischen Auffassung in einer, wenn auch das Ansichsein nicht erfassenden, so doch denknothwendigen Weltansicht zu überwinden: Nicht dadurch, dass er sich selbst einen intuitiven Verstand, oder gar eine Identität von Wissen und Sein beilegt, sondern vielleicht dadurch, dass er das Absolute als absolutes Selbstbewusstsein denkt. Eine solche Auffassung war für Kant unmöglich, da seine Kategorien auf diese räumlich-zeitliche Welt eingeschränkt waren, da sein Begriff des intuitiven Verstandes (der intellektuellen Anschauung) nicht bis zur scharfen Bestimmtheit des absoluten Selbstbewusstseins als einer Identität von Wissen und Sein durchgebildet war[2]).

§ 21. *Methode des Kriticismus.*

Der Ausgangspunkt des kritischen Philosophen ist derselbe, wie bei jedem menschlichen Denken überhaupt. Mit diesem setzt er, einem äussern Zwange unterworfen, die Elemente alles Wissens, bildet sich aus ihnen die Gegenstände und erbaut aus diesen seine äussere und innere, diese räumlich-zeitliche Welt.

---

[1]) Dass dieser zwar widerspruchslose, aber nach seiner realen Möglichkeit unerkennbare intuitive Verstand schon in der Kritik der reinen Vernunft (ja schon 1772), wenn auch zu andern Zwecken, auftritt, dass dort sogar Anklänge an unseren Begriff des absoluten Selbstbewusstseins vorkommen, haben wir bereits öfter hervorgehoben.

[2]) Folgerungen aus Kants Begriff der intellektuellen Anschauung hinsichtlich der Aesthetik, auf die wir hier nicht eingehen, ergeben sich nach Kritik der Urtheilskraft § 15, fin.; § 26, 5. Abs. vom Ende; § 27, fin.; § 49, 1.—3. Abs.; § 57, Anm. I; I, S. 602, 1.

Er tritt dann ein in die Entwicklungen der einzelnen speciellen Wissenschaften, lässt sich von ihnen bis an ihre Grenzen führen und erkennt da, dass diese Grenzen nicht nur die einzelnen Reiche des Wissens von einander trennen, sondern dieselben auch in so heftige Streitigkeiten mit einander verwickeln, dass sie, weit entfernt, ihre natürlichen Eigenthümlichkeiten und ihre Verfassungen gegenseitig anzuerkennen, vielmehr einander ihre Existenzberechtigung absprechen und das eine das andere zu vernichten sucht; und zwar beruht diese Feindseligkeit nicht etwa auf den zufälligen Ansichten der in den benachbarten Gebieten eben herrschenden Parteien, sondern sie scheint mit absoluter Nothwendigkeit aus dem Grund und Boden dieser Territorien selbst zu erwachsen.[1])

Dadurch wird der kritische Beobachter irre an den Grundlagen dieser einzelnen Wissenschaften, er erkennt die Nothwendigkeit, sie auf ihre Verträglichkeit mit einander zu prüfen und mit kritischem Auge das Sichere und Festbegründete von dem blossen Scheinwissen zu sondern. Vor allen Dingen muss er, da alle Wissenschaften die Wahrheit auf ihre Fahne schreiben, die Frage untersuchen: Was ist Wahrheit?

Der Begriff der *Uebereinstimmung* ist beim Begriffe der Wahrheit unentbehrlich, wenn Wahrheit nicht Dichtung werden soll. Und doch, *welche* Uebereinstimmung besteht zwischen einer bestimmten Luft- oder Aetherschwingung und einem bestimmten Ton oder einer bestimmten Farbe? Es wird nothwendig, zwischen absoluter und relativer Wahrheit zu unterscheiden. Absolute Wahrheit kann nur einem absoluten Selbstbewusstsein als einer Identität von Wissen und Sein zukommen. Jedes andere Wissen, das von dem zu Wissenden unterschieden ist, vermag nur relative Wahrheit zu erreichen; seine Wahrheit besteht nur darin, dass seine Erkenntniss dem Verhältnisse gemäss ist, in dem sein Erkenntnissvermögen und das zu erkennende Objekt zu einander stehen, seine Uebereinstimmung ist nur das diesem Verhältnisse Gemässsein, nur ein Entsprechen. Zu diesem Verhältnisse gehören zwei Factoren, das Subjekt und das Objekt. Also muss auch in der diesem Verhältnisse ent-

---

[1]) Cf. Physiologie und Psychologie, Naturmechanismus und Teleologie etc.

sprechenden Erkenntniss ein doppeltes Moment sein, ein subjektives und ein objektives, und auch das Erkenntnissvermögen, dessen Produkt ja diese Erkenntniss ist, muss eine doppelte Seite haben: es muss für die Einwirkung des *Objekts* zugänglich sein *und* diese Einwirkung in *seiner* Weise aufnehmen und verarbeiten, d. h. es muss Receptivität *und* Spontaneität besitzen.

Von dieser Art ist unser menschliches Erkenntnissvermögen. Durch das Zusammenwirken von Receptivität und Spontaneität entstehen:

Erstens die Elemente aller Anschauungen und Begriffe: Die Vorstellungen der Farben, der Töne etc.; die Vorstellungen „Nebeneinander", „Nacheinander", „Sein" etc.; die Vorstellungen „Empfinden", „Wissen", „Wollen" etc. *Was* beim Ausführen jeder dieser Vorstellungen gewusst wird, ist von ausschliesslicher Apriorität; *dass jetzt diese, jetzt jene* Vorstellung auftritt, ist a posteriori bedingt.

Zweitens die Gegenstände und die Begriffe. Auch nach Kant ist die transscendentale Apperception allein nicht hinreichend, uns zu unsern Gegenständen zu verhelfen, es gehört dazu noch die *„Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen* Anschauung gegeben wird" (Kritik d. r. V. § 21, 1: „Im obigen Satze ist also der *Anfang* einer Deduktion" etc.). Die *bestimmte* Qualität dieses Mannigfaltigen ist von der Receptivität abhängig, aber seine Associabilität beruht auf der synthetischen Einheit der produktiven Einbildungskraft und seine wirkliche Zusammenfassung in den Gegenstand ist nur durch die transscendentale Einheit der Apperception möglich. Dies und dass auch Kant diese Lehre mit vollem Bewusstsein als die Consequenz davon fasst, dass unser Erkenntnissvermögen kein intuitiver Verstand ist, kann man klar ersehen aus dem letzten Absatze des § 17 und dem zweiten des § 21 der Kritik d. r. V. (cf. ferner S. 136, Z. 7: ebenfalls 2. Aufl.).

Drittens analytische und synthetische Urtheile[1]) a priori und a posteriori. Receptivität ist deshalb bei analytischen Urtheilen (ebenso wie bei den Begriffen, auf deren Analyse

---

[1]) Damit, dass wir die Urtheile *nach* den Gegenständen und Begriffen folgen lassen, soll natürlich in keiner Weise gesagt werden, dass wir *ohne* Urtheilen zu Gegenständen und Begriffen kämen.

sie sich stützen) und bei synthetischen Urtheilen a priori erforderlich, weil sich alle unsre Erkenntniss doch auf ein von unserm Denken unabhängig Bestehendes, ein Ding an sich bezieht, das nur in der Receptivität zu uns spricht. Selbst Mathematik ist ja ohne gegebene Gegenstände ein Hirngespinnst. Dass andererseits Spontaneität zu synthetischen Urtheilen a posteriori erforderlich ist, liegt auf der Hand: In dem Urtheile „Alle Körper sind schwer“ ist die Verbindung von *Körper und schwer* „zufällig“ und beruht auf Erfahrung, aber die *Verbindung* beruht auf der transscendentalen Apperception; muss ich diese Verbindung (aus irgend welchen Gründen) für objektiv, dies Urtheil für ein Erfahrungsurtheil erklären, so ist die Copula „ist“ oder „sind“ *ebenso* die Projektion der transscendentalen Apperception, *wie* der Gegenstand selbst (es wird ein von mir Unabhängiges gemeint. — Cf. Kritik d. r. V. § 19, 2. Abs.).

Viertens die einzelnen wissenschaftlichen Theorien. Je höher die Stufe des Wissens ist, um so mehr erhält die Spontaneität das Uebergewicht; selbst die Naturwissenschaften suchen ihre Welt durch Unwahrnehmbares (Atome, Kräfte) zu begreifen. Aber gemeint ist doch immer das Ding an sich, das sich nur in der Receptivität uns aufzwingt, und der Ausgangspunkt aller Theorien kann nur die unmittelbare Wahrnehmung sein. Dass auch Kant diese doppelte Seite unserer Theorien (zu denen die „Gesetze“ gehören) anerkennt und zwar als die unmittelbare Folge der Doppelseitigkeit unseres Erkenntnissvermögens, ist zu ersehen aus dem letzten Absatze des § 26 („Denn Gesetze existiren ebensowenig in den Erscheinungen etc.“; *„auch ausser einem Verstande“*) und dem zweiten des § 27 der Kritik d. r. V. (cf. ferner S. 225, in: 1. u. 2. Aufl.).

Fünftens das philosophische System, das eben Kriticismus ist und die Theorien, über ihnen stehend, mit einander versöhnen will. Dass auch diese höchste Stufe des Wissens die Receptivität nicht entbehren kann, folgt unmittelbar daraus, dass die Philosophie Wissenschaft und nicht Dichtung sein will, dass ihr also die Beziehung auf das Ding an sich wesentlich ist. Ohne Receptivität wüsste Niemand, dass Denken ist; ohne sie könnte Niemand aufgefordert werden, „sich rein denkend zu verhalten“; ohne sie wüsste Niemand, dass beim Denken des Hegel'schen „Sein“ *Nichts* gedacht wird. Dass

auch Kant in der Kritik der reinen Vernunft sehr viel Wahrnehmung voraus setzt und voraus setzen muss, ist selbstverständlich: Woher sonst, als aus der Wahrnehmung, weiss er, dass ich überhaupt Vorstellungen, dass ich im Besonderen die Vorstellungen des Nebeneinander, des Nacheinander etc. habe, dass ich Urtheile bilde etc. etc.? [1]) Daraus folgt aber gar nicht, dass z. B. die transscendentale Deduktion einfach das Produkt psychologischer Selbstbeobachtung sei.

Vielmehr wird auf Grund gewisser Erfahrungsthatsachen (C), *die jede Erkenntnisstheorie zugeben muss*, durch apriorische erkenntnisstheoretische Schlüsse (D) nachgewiesen, wodurch allein unsere Kategorien objektive Gültigkeit haben. Es ergiebt „sich so der oberste Grundsatz" [2]) „der Möglichkeit aller Anschauhung" „in Beziehung auf den *Verstand* ...: Dass alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception stehe" (§ 17, in.). Wird, den Thatsachen (C) und den Schlüssen (D) entsprechend, der *Verstand* als das Vermögen, a priori durch die Einheit des Ich zu verbinden (cf. Kritik § 15), gefasst, so [3]) ist jener Grundsatz „identisch, mithin ein analytischer Satz" (§ 16, 3. Abs.); bezieht man sich aber bei diesem obersten Grundsatze der transscendentalen Logik nicht auf eine voraufgegangene Formulirung des Begriffes Verstand, sondern nur auf die Schlüsse (D), und drückt man diesen Grundsatz mit der ersten Auflage etwa in den Worten aus: „Es ist ... schlechthin nothwendig, dass in meiner Erkenntniss alles Bewusstsein zu einem Bewusstsein (meiner Selbst) gehöre", so ist dies auch kein identischer Satz mehr, sondern es muss von ihm gesagt werden: „Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen (Bewusstseins), die a priori erkannt wird und

---

[1]) Cf. Krit. S. 131; VIII, S. 281, in.

[2]) Zum Begriffe des Grundsatzes vergleiche man Krit. S. 529, 2 (1. u 2. Aufl.).

[3]) Der Verstand selbst ist „Nichts weiter ..., als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniss ist. Dieser Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception ist nun zwar selbst identisch, mithin etc." (§ 16, 2. u. 3. Abs.).

grade so den Grund zu den synthetischen Sätzen a priori, die das reine Denken betreffen, als Raum und Zeit zu solchen Sätzen, die die Form der blossen Anschauung angehen, abgiebt. Der *synthetische* Satz, dass alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und *synthetische* Grundsatz unseres Denkens überhaupt" (S. 623 : 1. Aufl.). A priori wird dieser Grundsatz erkannt, eben durch die Schlüsse (D). Da aber diese Schlüsse zuletzt doch auf den empirischen Thatsachen (C) beruhen, so ist er — in beiden Formulirungen — insofern allerdings auch a posteriori. Will man ihn deshalb kurz einen Erfahrungssatz nennen, so ist das natürlich Jedem erlaubt, nur darf dabei nicht vergessen werden, dass er nicht selbst unmittelbar der Erfahrung entlehnt ist, was obendrein ganz unmöglich sein würde, sondern dass er sich nur schliesslich auf die von jeder Erkenntnisstheorie anzuerkennenden Erfahrungsthatsachen (C) stützt. Entsprechendes gilt von den übrigen Sätzen der transscendentalen Deduktion.

Dass Kant selbst nicht geglaubt haben kann, mit der Kritik der reinen Vernunft eine *durchweg apriorische Erkenntniss im strengsten Sinne* aufgestellt zu haben, ergiebt sich nicht nur im Allgemeinen daraus, dass nur durch das Zusammenwirken von Receptivität und Spontaneität eine Erkenntniss möglich ist, sondern auch aus folgenden Worten: „Innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniss zu anderer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein *besonderer* Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, *kann nicht als empirische Erkenntniss,* sondern muss als Erkenntniss des Empirischen überhaupt angesehen werden und *gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung,* welche allerdings transscendental ist" (S. 296, 1 : 1. u. 2. Aufl.; cf. S. 449, 2 : 1. u. 2. Aufl.). Hiernach sind die übrigen Aussprüche Kants [1]) zu verstehen.

Hegel's Entdeckung, dass man nur im Wasser das Schwimmen lernen kann, ist Kant schon im Jahre 1763 bekannt gewesen (I, S. 77); dagegen dürfte Hegel nicht gewusst

---

[1]) Kritik d. r. V. S. 529, fin.; S. 542, fin.; S. 544, 2; S. 545; S. 595 fin.; S. 596, in.; S. 666, Z. 16.

haben, dass Nichts Nichts ist. Kant weiss das und behält deshalb selbst in der Kritik der reinen Vernunft „das fruchtbare Bathos der Erfahrung" zur Grundlage (Proleg. Anhang, erste Note). Wenn das Resultat des Kriticismus ist, dass unser Erkenntnissvermögen nur relative Wahrheit erfassen kann (R), und wenn dann also auch dieses Resultat (R) selbst eine nur relative Wahrheit ist, so hat es von vornherein auch gar nicht mehr sein sollen. An der Hand der Denknothwendigkeit sucht unser Erkenntnissvermögen *die* Erkenntniss von den Dingen zu gewinnen, die dem Verhältnisse der Dinge zu dem Erkenntnissvermögen gemäss ist, und auch von sich selbst kann es nur in der Weise urtheilen, wie es ihm eben allein möglich ist, wie es dem Verhältnisse entspricht, in das bei dem Sich-selbst-erkennenwollen das Erkenntnissvermögen als Objekt zu sich als Subjekt tritt: Bringen wir es hier ebenfalls bis zur Denknothwendigkeit, so haben wir Wahrheit; damit *dürfen* und *müssen* wir uns begnügen, da der *Inhalt* eines Aktes der Selbsterkenntniss nicht das mit diesem Inhalte *Gemeinte* ist, indem Wissen und Sein in unserm Erkenntnissvermögen *nicht* identisch sind, da wir also bei der *Zweiheit von Subjekt und Objekt,* die zum Begriffe jeder menschlichen Selbsterkenntniss gehört, vernünftiger Weise auch die *Zweiheit von Erscheinung und Ansichsein* zulassen müssen. Wollte sich Jemand damit nicht begnügen, sondern zur Vermeidung dieser Relativität sich ein absolutes Selbstbewusstsein beilegen, so wäre derselbe *genau* jenem Schlaukopfe vergleichbar, — der Vergleich ist alt, aber treffend —, der den Bestand seines Vermögens zusammenrechnete und, mit der geringen Summe nicht zufrieden, den Schaden dadurch zu curiren glaubte, dass er der Summe einige Nullen anhängte.

Dass uns Menschen die Relativität wesentlich ist, können wir nun einmal nicht ändern. Dass diese Relativität das Letzte, das Absolute dieser unserer Welt sei, behaupten wir nicht. Vielleicht müssen wir dem absoluten Selbstbewusstsein, das dem Kriticismus zunächst nur dazu diente, die Endlichkeit unseres Erkenntnissvermögens mit Sicherheit und Schärfe constatiren zu können[1]), eine höhere als nur diese kritische Be-

---

[1]) Dass auch Kant seine intellektuelle Anschauung (seinen intuitiven

deutung zugestehen. Nachdem wir im Wissen, auf Drängen des „Meinens“, das Ansichsein vergeblich ausser uns gesucht haben, müssen wir vielleicht in uns zurückkehren und durch das „Ich“ hindurch zu einem absoluten Selbstbewusstsein vorzudringen suchen, um dort das Ding an sich, wie es erkenntnisstheoretisch die Projektion des Ich ist, auch als in Wirklichkeit mit dem Ich an sich zusammenfallend zu finden.[1]) Zu dieser Einsicht würde ich dann aber doch ebenfalls nur auf kritischem Wege, durch eine lange Schlusskette gekommen sein, nicht durch unmittelbare — Identität von Wissen und Sein, und *mein Erkenntnissvermögen* würde nach wie vor endlich sein und bleiben.

Verstand) wesentlich zu diesem Zwecke braucht, wenn er sich der Nothwendigkeit dieses kritischen Begriffs auch nicht immer klar bewusst ist, brauchen wir wohl nicht weiter hervorzuheben. Cf. oben S. 36; Krit. S. 85, in.; S. 234, 2 u. S. 235, 3; S. 550; S. 233, in. I, S. 487, 3; S. 497, 3.

[1]) Cf. I, S. 481 (— Die gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand! —) und die schon früher besprochenen Stellen über das Verhältniss von Ding an sich und Ich an sich bei Kant.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

I. Abschnitt.

Unsere Anschauung ist nicht intellektuell, unser Verstand nicht intuitiv.

I. Kapitel.

Erste Stufe: Der Inhalt einer intellektuellen Anschauung wird ohne Receptivität, der eines intuitiven Verstandes ohne Spontaneität **gegeben.**

II. Kapitel.

Zweite Stufe: Die intellektuelle Anschauung oder der intuitive Verstand setzt seinen Inhalt selbstthätig.

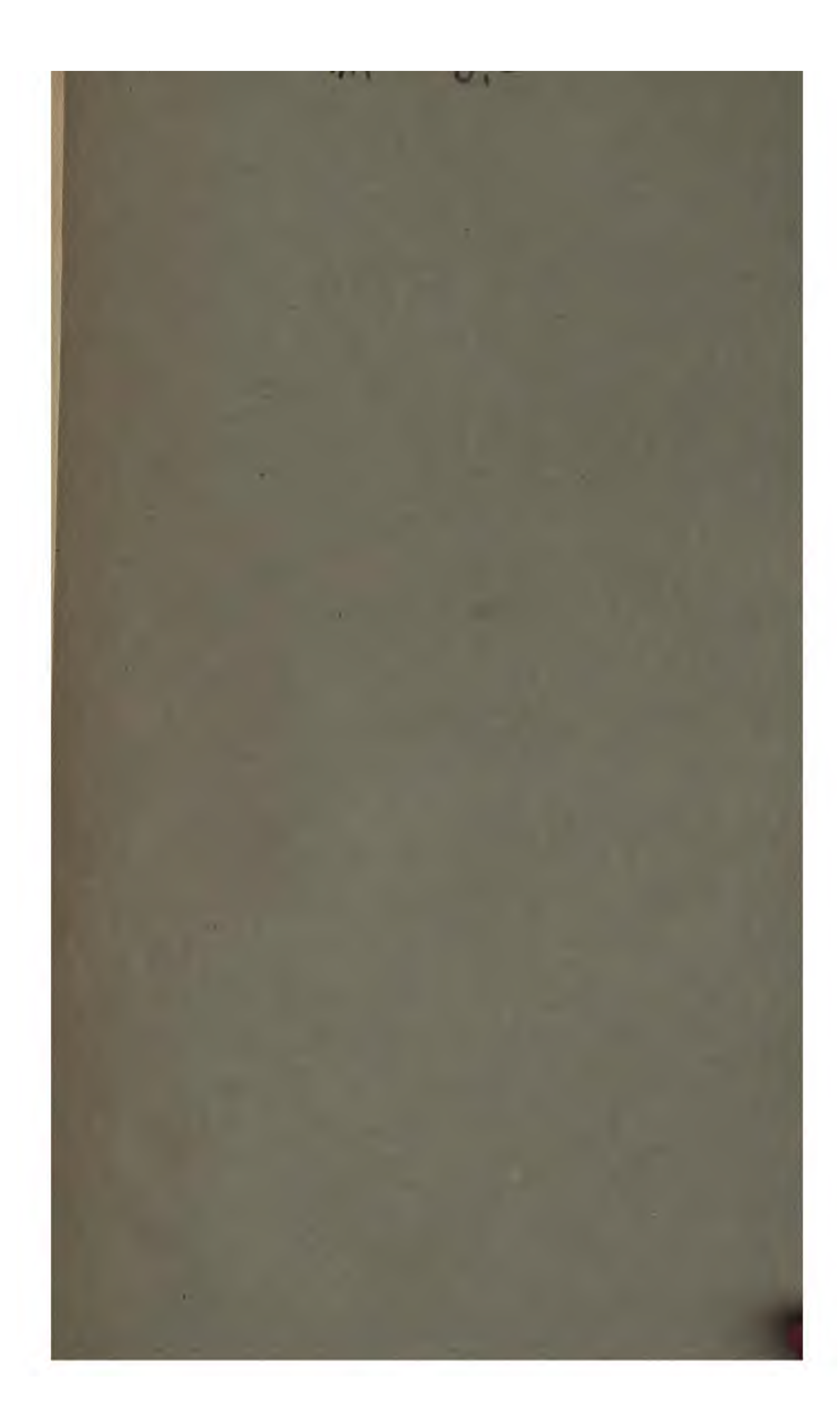
III. Kapitel.

Dritte Stufe: Der Inhalt und das Objekt der intellektuellen Anschauung sind identisch.

II. Abschnitt.

Das Princip des Kriticismus.

Halle, Druck von E. Karras.



Bethge, R., Festbüchlein. Kirchliche Andachten für die Hauptfeste des Kirchenjahres. Musikalische Agende zum Gebrauch für den Organisten und Liturgen zusammengestellt und bearbeitet. gr. 8. 3 Mk.

— — Textbüchlein. Kirchliche Andachten für die Hauptfeste des Kirchenjahres zusammengestellt. (Textbuch zu Obigem für den Gebrauch der Gemeinde). 2. Aufl. cart. 8. 50 Pf.

— — Ueber die liturgische Gestaltung der Nebengottesdienste in der evangelischen Kirche. Ein Conferenzvortrag. kl. 8. 50 Pf.

Brandes, H., Abhandlungen zur Geschichte des Orients im Alterthum (Der Assyrische Eponymenkanon. — Die Chronologie der beiden Hebräischen Königsreihen. — Die Aegypt. Apokatastasenjahre.) gr. 8. 1874. 4 Mk.

Gerland, G., Anthropologische Beiträge. Band 1. (Ueber die Entwicklungs- und Urgeschichte der Menschheit.) 8. 1875. 8 Mk.

Henke, E. L. Th., Neuere Kirchengeschichte. Nachgelassene Vorlesungen für den Druck bearbeitet und herausgegeben von Dr. W. Gass. Bd. I. Geschichte der Reformation. gr. 8. 1874. 8 Mk.

— — Nachgelassene Vorlesungen über Liturgik u. Homiletik für den Druck bearbeitet u. herausgegeben von Dr. W. Zschimmer. Mit einem Vorwort von D. Gustav Baur. 8. 1876. 10 Mk.

Herrmann, W., Die Metaphysik in der Theologie. 8. 1876. 1 Mk. 60 Pf.

Schmeisser, R., Die evangelische Kirche und die neuen Gesetze. 40 S. 8. 1873. 75 Pf.

— — Schrift und Bekenntniss als Vertheidiger der jetzt in Kraft getretenen neuen Kirchengesetze. Erwiderung auf die „kurze Antwort" des Herrn Diaconus Köhler in Lützen auf meine Broschüre: „Die evangelische Kirche und die neuen Gesetze." 8. 1873. 40 Pf.

Schmidt, Joh., Leibnitz und Baumgarten, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Aesthetik. (Hierin eine gründliche Kritik aesthetischer Anschauungen Lotze's und Zimmermann's.) 8. 1875. 2 Mk. 80 Pf.

Schwertzell, G., Helius Eobanus Hessus. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit. 8. 1873. 2 Mk. 50 Pf.

Zschimmer, W., Salvianus, der Presbyter von Massilia und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der lateinischen Literatur des V. Jahrhunderts. 8. 1875. 1 Mk. 50 Pf.



